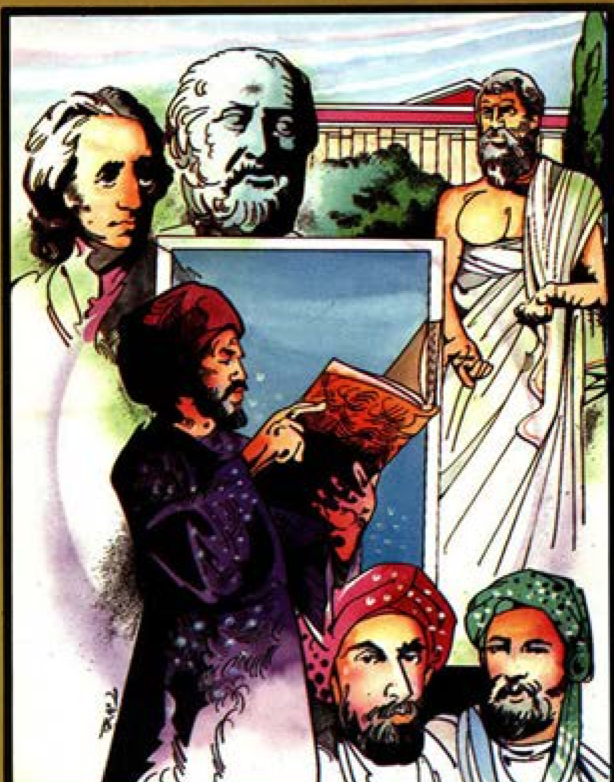
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

أبو بكر الرازي

الفيلسوف الطبيب



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة

أبو بكر الرازي

الفيلسوف الطبيب

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨١٥٥٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

دعوة الى الفلسفة

مينرفا إلهة الحكمة لها طائرها واليه تفصح عن حكمتها.

ولكن طائر مينرفا يظهر ويضج في الليل وفي ظلام الكون يصبح. طائر الليل في سواد الليل يعيش.

هذا الطائر الحزين لماذا يصاحب الحكمة؟

لأن الحكمة تعرف الحقيقة، والأسرار تعرف الفرحة والأحزان.

وهل الوجود بلا أسرار؟ والحياة بلا أحزان؟ هذه الأسطورة الإغريقية صوّرت لنا الحكمة. وهكذا منها عرف اليونانيون أن الحكمة بدون الطائر لن تعرف الأسرار. الحكماء عند اليونانيين كانوا مثل الأنبياء يهدون الناس الى طريق الخير ويقيمون العدل بينهم[1] وكانت حكمتهم تنتشر بين العامة من الناس ترشدهم الى الحقائق التي تصدق في الحياة والتي تؤدي الى سعادة الانسان في هذه الدنيا. وهل كان يبغي الناس شيئاً آخر غير السعادة؟

كان الحكماء يتحدثون عن الأمور التي ينشغل بها الناس في حياتهم، أي يتحدثون عن أعمالهم وسلوكهم وعباداتهم ونظام مجتمعهم وسياسة حكمهم. وكانت أقوالهم لا تتعدى الوصايا في مجال

---

(١) نذكر على سبيل المثال سولون الحكيم.

الأخلاق والدين والسياسة. ولعل من أشهر الحِكَمْ التي ذاعت بين اليونانيين. تلك الحكمة التي كانت مكتوبة على معبد دلفوس واتخذها سقراط شعاراً لفلسفته وهي «اعرف نفسك بنفسك».

ولكن في أواخر القرن السادس قبل الميلاد أطلق فيثاغورس كلمة الفلسفة وأعلن انه ليس حكيماً بل محباً للحكمة، يريد بذلك أن تكون الفلسفة (فيلوسوفيا Philosophia) طريقاً جديداً يصل بين المحبة (فيلو) والحكمة (سوفيا).

وكتبه،
كامل محمد عويضة
جمهورية مصر - المنصورة
عزبة الشال - شارع جامع نصر الاسلام

تعريفات الفلسفة ومشكلاتها وحدود معرفتها

أ ـ تعريفات الفلسفة :

اتضح لنا إذن كيف أن التأمل والخلود إلى الذات من أهم شروط التفلسف على أنه يجب ونحن بصدد هذا الكلام عن الفلسفة ومواقفها، أن نستعرض المحاولات القديمة التي ساقها الحكماء الأولون والفلاسفة المحدثون لتعريف هذا التراث، محاولين بذلك ما وسعهم الجهد أن يقتربوا عن كثب من مضمون الفلسفة، رغم أنهم لم يستطيعوا أن يتفقوا على تعريف موحد لها.

كانت الفلسفة عند الحكماء هي «حب الحكمة» كما سبق أن ذكرنا، وقد شرح لنا «أفلاطون» معنى الحكمة في محاورة «المأدبة» وفي محاورة «فيدروس» وذكر أن هذا الحب لا يتجه إلى الأشخاص فحسب، بل يتعلق أيضاً بالأشياء وبالأفكار فكأن ثمة حباً يرتبط بالفكر فيتجه إلى طلب الجمال بالذات خلال نفوسنا وأجسامنا الجزئية.

بالحب إذن عند «أفلاطون» شرط جوهري للتفلسف، والفيلسوف هو المحب الصادق الذي يهيم عشقاً بالجمال، بالذات المطابق الخير بالذات ـ وإذا جردنا هذا الشعور من لونه الأفلاطوني نجده يتخذ صورة أخرى عند الفيلسوف كانت Kunt.

يتكلم «كانت» عن الميل الميتافيزيقي الذي يدفع بنا رغم أنوفنا

إلى أن نتفلسف وإلى أن نطلب الفلسفة ونناقش مشكلات الميتافيزيقا، رغم أن هذه الموضوعات لا تعدو أن تكون مجرد صيغ جوفاء ليس لها أي محتوى خارجي ـ حسب رأيه، وليس من الصعب أن نربط بين الحب والميل فكلاهما يعبّر عن حاجة للنفس وعن مطالب تفتقدها فتتجه إلى طلبه وتحقيقه. ويتفق مع هذا الاتجاه ما ذكره الفيلسوف «شوبنهور» من أن الانسان «حيوان ميتافيزيقي» أي أن الصفة الغالبة التي يتصف بها الانسان ليست هي النطق فحسب كما يذكر «أرسطو» ولكنها الميل الدائم الحثيث إلى مناقشة المشكلات الميتافيزيقية والتعرض لمدلولاتها.

فالإنسان كما يقول شوبنهور، يتساءل دائماً عن المبدأ الأول وعن المصير، من أين أتينا؟ ولماذا أتينا وكيف ينتهي أجلنا وإلى أين نذهب ولماذا تنتهي الحياة على صورة الموت؟ وما هي حقيقة الموت؟ وهل الخلود حقيقة واقعة أم أنه وهم فارغ وأن حياتنا تنتهي إلى الأبد بالموت، وأن الخلود صيغة ابتدعها الأحياء لمصلحتهم ومنفعتهم لكي يستزيدوا من نشاط الأفراد وانتاجهم ولكي يبعدوا عن أذهاننا كابوس النهاية المفجعة؟

وما مصير الانسانية بأسرها؟ وأيضاً ما مصير هذا العالم ثم كيف نتصور وجود مبدأ أول أي إله؟ وما علاقتنا به؟ كيف تم فعل الخلق؟ وهل هذا الإله خالق أم مدبِّر فقط؟ وهل هناك تجديد للخلق؟ إلى غير ذلك. كل هذه التساؤلات يثيرها الذهن العادي حتى قبل أن يتثقف ويتعلم، فكأن الانسان ميتافيزيقي بالطبع لأنه دائم البحث في مشكلة وجوده يتفق في ذلك الجاهل والمتعلم، الكبير والصغير، على السواء إنما يختلف الأسلوب عند كلٍ بحسب درجة ثقافته أو درجة نضجه.

أما الشق الثاني من تعريف القدماء للفلسفة أي «الحكمة» فإنه

اتخـذ مدلـولات شتى خلال العصـور المختلفة، فقـد كان القـدماء يقصدون بكلمة «الحكمة والحكيم» الحذق والمهارة في شؤون الحياة العلمية نتيجة لتجميع الخبرات الحيوية ـ هذه الخبرات والتجارب التي تعكس على النفس لوناً من الحزم والصبر على المكاره. والحكيم الحق هو الشخص المتزن الذي يزن الأمور بميزان العقل ولا يندفع وراء شهواته، وبذلك يكون المرجع الأول والملاذ في الأزمات وفيما يعترض حياة الناس من مشكلات متعددة النواحي.

هذا هو المعنى العام أو الحكيم ولكن هناك معنى آخـر أخذ يتضح شيئاً فشيئاً عندما ظهرت الفلسفة اليونانية لأول مرة في تاريخ الفكر الانساني، فقـد تحول معنى الحكيم الـذي كان يشـار به إلى الحكمـاء السبعة[١] قبـل ظهور الفلسفـة عند اليـونان ـ ومن هؤلاء (سولون) المشرّع الأثيني المعروف ـ فقد تحوّل المعنى العام للحكمة إلى معنى خاص وأصبح معناها التأمّل والنظرة المتعمقة التي تسبر أغوار الحقيقة، ومن ثم فقد اصطبغت الحكمة أي الفلسفة بطابع استدلالي وترتب على هذا أنها أصبحت ذات تقاليد ومصطلحات معينة ومحددة تختلف عن مصـطلحـات العلوم الأخـرى. وإذا كـان هـذا المعنى الفلسفي للحكمة يقوم على أساس عقلي منطقي بحت، فإن هناك اتجاهات فلسفية أخرى تفسح للشعور مجالاً في مواقفها، فليس من الضروري أن نحدّد أو نعرف التأمّل بأنه فعل منطقي، بل نحن نجد أن التأمّل ـ ولا سيما في العصر الحديث وفي الفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص، إنما يتضمن اتجاهاً إلى الشعور أي إلى الـوجدان وليس الى العقل المنطقي، أي أن الحكمة في الفلسفة المعاصرة لم تعد تتخذ شكل المعرفة القائمة على النسق الاستدلالي المنطقي فحسب،

---

(١) Solon

كما يقول (هيدجر) ولكن يقصد بها الآن نوع من التعرّف الشعوري أو الإئتناس بالأشياء والإلفة معها.

ونحن نقدم هذا التآلف مع الأشياء حتى نستطيع أن نتصرف فيها وأن نتعامل معها، وهذا يعني أننا حينما نفسر الحكمة بأنها نوع من التعاطف الوجداني مع الموجودات بقطع النظر عن اكتناه حقيقتها عن طريق أسلوب التفسير الطبيعي للأشياء، فإننا نبتعد كثيراً عن تعريف أرسطو للفلسفة بأنها دراسة الوجود بما هو موجود ـ أو دراسة العلل والمبادىء الأولى للأشياء.

وليس هناك شك في أن هذا التعريف الأرسطي يجعل من الفلسفة علماً كسائر العلوم الأخرى، وبذلك تثير مشكلة الموضوعية وقد رفضناها أولياً في بداية بحثنا. يبقى إذن أن نقرر في صراحة أنه لا مجال لتطبيق التعريف الأرسطي للفلسفة على تيارات الفلسفة المعاصرة، إذ أن الفلسفة ليست علماً بالمعنى المفهوم من كلمة «علم» إذ هي في حقيقة أمرها مجرد اتجاه أو طلب للمعرفة، معرفة ليست من طراز المعرفة العلمية المنطقية بل معرفة يتداخل فيها الذات والشعور مع ما يمكن أن نسمّيه «بالموضوع» تجوزاً معرفة تعاصر الأشياء وتخلع عليها أنانيتها «أي الذات الفارغة».

يقول صمويل السكندر أن الفلسفة تستهدف التعاون في الوجود مع الأشياء copresence with things يقول هيدجر أيضاً ان الفلسفة تستهدف التواجد مع الأشياء Being with things.

والواقع أن تاريخ الفكر الفلسفي يبيّن لنا بوضوح كيف أن ثمة تراجعاً تدريجياً ظاهرا يبدأ من إدعاء الموضوعية الكاملة في التفسير الفلسفي للوجود. وحينما كانت حصيلة المعرفة الفلسفية تدعي لنفسها مكان الصدارة من الناحية العلمية ولكي ينتهي الى حركة التفلسف المعاصرة وهي التي نلمح فيها تحوّلاً نهائياً عن مطلب

«الموضوعية» واتجاهاً إلى ربط الذات بما قد نسميه «موضوعاً» عند هوسرل والوجوديين أو مشاركة الذات بكل ما فيها من حيوية وشعور بما في الموضوع من حيوية وخصوبة وعلاقات لا تخضع لمقاييس العلم وأجهزته.

لقد أشرنا بطريقة مجملة إلى بعض تعريفات الفلسفة عند القدماء والمعاصرين ونريد الآن أن نتتبع التحوّل التدريجي في تعريفات الفلسفة منذ بداية العصر الحديث، فنستعرض طائفة أخرى من التعريفات بعد أن اتضح لنا أن الفلسفة انتاج فردي وعمل شخصي لا يتسم بالموضوعية الخالصة كما هو الحال بالنسبة للعلمين الرياضي والطبيعي، وأن المذهب الفلسفي ليس سوى محاولة شخصية للتفسير، ولهذا فليس ثمة تعريف جامع مانع للفلسفة.

غير أن الفلسفة تراث انساني تتميز عن معارفنا الأخرى في أنها نتيجة لرغبة طبيعية في الإنسان تدفعه الى طلب الحقيقة لذاتها بقطع النظر عن المنفعة العملية وهذا ما عناه كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو بالفلسفة، وان كانت الفلسفة قد اتجهت وجهة عملية أخلاقية عند الرواقيين بحيث عرفها شيشرون من هذه الناحية بأنها العلم بأفضل الأشياء والقدرة على الانتفاع بكل وسيلة ممكنة.

والفلسفة عند ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) هي العلم بالمبادىء الأولى والعلم الكلي الشامل. وكان أبو الفلسفة الحديثة يطلق اسم الفلسفة على مجموعة العلوم ويشبهها بشجرة أصلها علم ما بعد الطبيعة، وساقها علم الطبيعة، والفروع الخارجية من هذه الساق هي سائر العلوم، ويمكن حصرها في ثلاث هي: الطب والميكانيكا وعلم الاخلاق. وغاية الفلسفة عند ديكارت تحقيق سعادة الانسان.

أما فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فقد كان يرى الفلسفة

علم وليد العقل أو القوى العاقلة في الانسان، وهي تقدم لنا تفسيراً ومعنى للكون عن طريق الملاحظة والتجربة. وغاية الفلسفة السيطرة على قوى الطبيعة والتحكم في مواردها لتحقيق سعادة الإنسان.

وعند هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) نجد الفلسفة هي العلم بالروابط العلية للأشياء.

ومهمة الفلسفة عند كريستيان وولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) هي الوصول الى أعلى المبادىء التي يمكن استنتاج حقائق العلم منها. ويرى كانت Kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) أن الفلسفة هي المعرفة النظرية المستمدة من التصورات (concepts) ويعرِّف هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) الفلسفة بأنها المعرفة والبحث في المطلق the absolute وأهم تعريف معاصر للفلسفة هو تعريف «أوبرفيج» لها (١٨٢٦ ـ ١٨٧١) «بأنها العلم بالعلل والمبادىء» وقد وافقه الكثيرون من المحدثين عن هذا وقصروا البحث في الفلسفة على المعرفة والمنطق، إلا أننا سنرى فيما بعد أن هذا التعريف أيضاً سيصبح قاصراً وغير جامع. أما وندت Wandt فإنه يرى أن مهمة الفلسفة هي التوحيد بين جميع المعارف التي نكتسبها في العلوم الجزئية ووضعها في نظام واحد مترابط، فالفلسفة بهذا المعنى هي مجرد بحث تابع للعلوم الجزئية يمكن الاستغناء عنه.

أما رسل Russel فإنه يرى أن أي تعريف للفلسفة يختلف باختلاف الرأي الذي نعتنقه بصددها، وكل ما نستطيع أن نقوله إن هناك مجموعة من المشاكل يجدها بعض الناس مثيرة للاهتمام وهي في نفس الوقت لا تختص بعلم دون آخر، وهذه المشاكل تثير في نفوسنا شكوكاً حول معرفتنا على وجه العموم، والاجابة على هذه الشكوك تعتبر إنتاجاً فلسفياً. وعلى هذا الاساس فأول خطوة في تعريف الفلسفة على رأي رسل هي الاشارة الى هذه الشكوك مع تجاهل

المشاكل التي تعلو على مستوى قوانا الادراكية وهو يعتقد أيضاً أن الفلسفة إنما تنشأ من رغبة قوية ملحّة تستهدف الوصول الى المعرفة وأن الفلسفة تصحح عيوب معرفتنا العادية وتتلخص هذه العيوب في ثلاث:

١ ـ التصديق التام الساذج دون نظرة نقدية
Cocksure Knowledge

٢ ـ الغموض Confusion

٣ ـ التناقض الذاتي Self contradiction

ثم ان الفلسفة تحاول أن تبحث عن علاقة الذات العارفة بالموضوع الخارجي أي بالعالم الخارجي، فتتناول شهادة الحس والذاكرة وهما وسيلتان لادراك العالم الخارجي. وتحاول الفلسفة ان تفسّر كيف تترجم عقولنا الرموز والاشارات الحسية ليتم التفاهم بين الافراد.

ويذكر رسل Russel أنه إذا كانت وظيفة العالم جمع الحقائق أو الوقائع وتصنيفها طبقاً لقوانين علمية، فموضوع الفلسفة هو هذه القوانين نفسها وليست الوقائع التي هي موضوع القوانين فيأتي دور الفلسفة إذن في المرتبة الثانية بعد تناول الوقائع، وعلى ذلك فموضوع الفلسفة يتضمن نقداً للمعرفة العلمية بطريقة لا تهتم بالتفاصيل بل تهتم أكثر من هذا بتنسيق الصلة بين مجموعة العلوم الخاصة وهي تبحث أيضاً في الأصول العامة للعلم ما لا يمكن أن يكون موضوعاً لأي علم خاص.

وإذا كانت التعريفات السابقة قد توخّت أن تصف المعرفة الفلسفية في ذاتها وفي موضوعاتها فإن فيلسوفا كشوبنهور حاول أن يوضح أصالة تلك الرغبة الطبيعية الى التفلسف عند الانسان فأشار كما سبق أن ذكرنا إلى أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي وهو يعني بهذا

التعريف ثلاثة أمور:

١ ـ أن الإنسان يضع مشاكل معينة ذات طابع خاص ويحاول حلّها بطرق خاصة.

٢ ـ أن الإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي يثير هذه المشاكل.

٣ ـ أن الانسان في أي مكان يعيش فيه سيثير هذه المشاكل وسيعرضها وسيستخلصها بدرجات تتفاوت في درجة الجلاء والوضوح.

وسنرى فيما بعد ما هي هـذه المشاكـل وما هي الحلول التي وضعت لها خلال التاريخ العقلي للانسان.

هذه التعريفات المختلفة للفلسفـة ولموضـوعاتهـا تتداعى كلما حاولنا مناقشتها على ضوء التطور التاريخي للفلسفة ذاتها فـلا يمكن القول بأن الفلسفة هي مجموعة العلوم بعد أن انفصلت عنهـا هذه العلوم وكذلك فان تعريف أوبرڤيج أيضاً لا يمكن أن يعد تعريفاً نهائياً للفلسفة لأنه ليس في إمكاننا أن نضع لها تعريفاً جامعاً مانعاً وذلك لأننا إذا أردنا أن نعرف الفلسفة فنقول: بأنها علم ذو صفات معينة فيتعين أولاً أن نميّز بين هذا العلم الفلسفة وغيره من العلوم الأخرى التي تدخل معـه تحت جنس واحد ولن يكـون ذلك الا « بفصـل نوعي» كما نقول «الانسان حيوان ناطق» وليس هناك فصل نـوعي لتعـريف الفلسفة يؤدي الغـرض المقصـود منهـا تمـاماً، ذلـك لأن مـوضوعـات العلوم ومناهجهـا لا تختلف عن موضـوعات الفلسفـة ومناهجها، وأنه لا توجـد قاعـدة مقررة تحـدد ما يمكن إدخـاله في مجموعة العلوم الفلسفية وما لا يمكن إدخـاله فيهـا وأنه من العبث وضع تعريف للفلسفة في جملتها واعتبارها دراسة مستقلة منفصلة تماماً عن العلوم الأخرى.

وأهم نقد يوجه الى أي محاولة لتعريف الفلسفة هو كما قلنا في

موضع سابق أن الفلسفة عمل فردي وانتاج شخصي وأن البحث الفلسفي يدور حول مشاكل ذات طابع معين.

ب ـ مشكلات الفلسفة :

ما هي اذن المشاكل التي أثارتها الإنسانية منذ أن عرف الإنسان طريقه الى الحياة على سطح الأرض ويحاول أن يضع حلولها على حد قول شوبنهور الذي أوردناه.

أولاً : تنصب أولى هذه المشاكل على العلل الفعلية :

فنحن نتساءل في أعماق نفوسنا أحقاً اننا موجودون؟

أي اننا نتطلب إثباتاً لوجودنا وهذا العالم الذي نحس بوجوده ما الذي يثبت أنه موجود وأن هذا الاحساس بوجوده ليس وهما وخداعاً؟ ونحس أيضاً بأن هناك موجودات أخرى في هذا العالم، فما الذي يؤكد لنا وجود هذه الموجودات، أي ما الذي يثبت لنا أن هناك أشياء موجودة حقاً وأنها ليست عدمية، ما الذي يثبت لنا أن ما نراه هو الحقيقة لا مجرد خيالات وأحلام كالتي نراها في النوم ونعتقد أنها صحيحة، ومعنى هذا أننا نتساءل عما إذا كان هناك وجود حقيقي على الاطلاق وهل ثمة وجود مطلق الفعل والوجود؟ وإذا ثبت وجود هذا الموجود فما هي طبيعته المميزة!

ثانياً ـ البحث عن العلل الغائية :

ويتدرج الانسان من هذا البحث الأولي الذي يهدف الى تأكيد وجوده ووجود العالم والموجودات التي يحيا بينها ينتقل بعد هذا خطوة تالية فيتساءل عن الغاية من وجوده فهل لوجوده هدف واضح، وهل للكون غاية، وهل لاجزائه غايات مرتبطة ومنسجمة مع الغاية

النهائية، وهل ظاهرة الشعور الانساني أمر وقتي يرتبط بحياة الإنسان على سطح هذا الكوكب وسيتلاشى عندما تنتهي حياة الانسان؟ ونحن نحيا ونموت وكذلك الأحياء التي تشاركنا في هذا العالم فهل معنى هذا أن الموت قانون الاحياء جميعا؟ وهل لنا مصير محدد بعد الموت أم أن أجسامنا تتحلل الى الأبد؟ وإذا كان لنا مصير فما حقيقته وهل نمارس حياة أخرى بعد الموت مباشرة وإلى أين نذهب؟ وهل هناك ثواب أو عقاب أو ما تسميه الأديان بالجزاء أو بالحساب الأخروي، هل الشر والخير مفهومان إنسانيان أو كونيان؟

كل هذه مشاكل يثيرها الذهن الانساني بطبيعته ويحاول أن يجد الحلول لها بعيداً عن الدين الذي لا يقدم حلولاً بقدر ما يفرض رأياً يستند الى سلطة روحية سامية تضع نفسها فوق العقل وهذا لا يعني أن الفلسفة لا تهتم بالمسلّمات الدينية بل اننا نجد فلاسفة يحاولون التوفيق بين العقل والنقل بين المسلمات الدينية وما ينتهي اليه العقل بصدد هذه المشاكل فقد قام بهذه المحاولة كل من فيلون السكندري وابن رشد الاندلسي ثم اسبينوزا فيما بعد.

ثالثاً: ويعود الفكر الانساني بحركة تراجعية ليتأكد من قدرته على تناول هذه المشاكل وعلى حلها فيتساءل عما إذا كان العقل الإنساني قادراً على حل هذه المشاكل المعقدة التي أثارها؟ وهل كان على حق في وضعها؟ وهل في إمكان طبيعته أن تصل إلى حلول بشأنها. هذه المشاكل التي يثيرها العقل الانساني هي موضوع الدراسة الفلسفية وهي مشكلات تقع في المنطقة الوسطى بين مباحث العلم ومباحث الدين ولا يستطيع التعرض لها رجل العلم أو رجل الدين، والفيلسوف وحده هو الذي يتصدى لمعالجتها فيتخذ موقفاً خاصاً إزاء مشكلة من هذه المشاكل. وتاريخ الفكر الفلسفي هو مجموعة من هذه المواقف أو المذاهب الفلسفية التي عاصرت وجود الإنسان على سطح

الأرض على أن احتضان الفلسفة للعلوم في العصرين القديم والوسيط ألقى ظلاً من الغموض حول الحدود الفاصلة بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية، ومن ثم فانه يتعين علينا أن نبين حدود المعرفة الفلسفية وقيمتها كدراسة نظرية ثم نعرض للمعرفة العلمية وخصائصها وأسلوبها وننتهي الى تحديد العلاقة بين الفلسفة والعلم وبيان أوجه الإختلاف بينهما.

جـ ـ حدود المعرفة الفلسفية :

لنتساءل أولاً عن حدود المعرفة الفلسفية على ضوء ما استعرضناه من مشكلات الفلسفة، وإذا أوضحنا هذه الحدود استطعنا التمييز بين العلم والفلسفة. يعتقد كثير من الفلاسفة أنه يمكنهم البرهنة عن طريق الاستدلال المنطقي وحده على أشياء ضخمة مثل إثبات معقولية العالم وخداع المادة وعدم حقيقة الشر. كان هذا هو هدف الفلسفة في العصور القديمة والوسطى والى حد ما في العصر الحديث. وقد استمر هذا التيار العقلي إلى أن بدا عقم هذه المحاولات التي تقوم أصلاً على الربط بين سلسلة من التصورات دون اكتراث بالواقع واعتبار أن هذه التصورات هي صورة الكون الحقيقية، وهذا ما كانت تفعله الميتافيزيقا إلى أن سجل العلم انتصارات متتالية في الميدان التجريبي والتطبيقي وحينذاك اضطرت الميتافيزيقا الى التخلي عن محاولاتها لتخطيط الكون وألزمت بالاستناد الى النتائج العملية في أي محاولة من هذا النوع[1].

٣ ـ موقف هيجل :

ويجب ونحن بصدد الكلام عن هذه النزعة القديمة في تاريخ

---

(١) (Russell, Problems of Philosophy P. 222)

الفكر والتي تقوم على التصورات وحدها، بعيداً عن الواقع يجدر بنا أن نعرض لأكبر ممثل لها في العصر الحديث وهو هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) وقبله أيضاً اسبينوزا.

يرى هيجل أن الشيء الذي نقتطعه من الكل يعد جزء لا يمكن له أن يوجد بمفرده منفصلاً عن علاقاته بالكل الذي اقتطع منه أو بمعنى آخر لا يمكن أن نفترض وجود الجزء مجرداً عن علاقاته مع الكل الذي صدر عنه، وإذا فهذا الجزء يتضمن علاقات تشمل باقي العالم.

ونضرب لذلك مثلاً، فعالم التشريح قد يستدل على نوع الحيوان من عظمة واحدة يعثر عليها، وكذلك الميتافيزيقي يتوصل الى معرفة الحقيقة كلها عن طريق جزء واحد منها، فكل ما يبدو لنا منفصلاً عن أجزائه الحقيقية هو في واقع الأمر متصل ومتشابه مع الأجزاء الأخرى، وبذلك نجد الوجود كله ملتئماً ومنسجماً في بناء محكم. والنقص المتعلق بالجزئي يظهر في الأشياء وفي الفكر على السواء، فإذا نسينا أو تغاضينا عن الاعتراف بأن فكرة ما ناقصة مثلاً، فإننا نقع في تناقض يحيل الفكرة الى ضدها. ولكي نتخلص من هذا التناقض يجب أن نعثر على فكرة أخرى أقل نقصاً من الفكرة الأولى وهي المركب من فكرتنا الأولى وضدها Thesis and Antitesis هذا المركب أو هذه الفكرة الجديدة ستؤدي بنا الى ضدها ثم ننتقل الى المركب منها، وهكذا نستمر في الانتقال من فكرة ناقصة الى فكرة أخرى أقل نقصاً منها حتى نصل الى الفكرة المطلقة التي لا نقص فيها ولا ضد لها ولا تقبل التطور، هذه الفكرة المطلقة هي التي تنطبق على وصفنا للحقيقة المطلقة.

أما الأفكار الناقصة التي يبدأ بها الجدل في اتجاهه الى المطلق، هذه الأفكار السفلى لا تمثل إلا جانباً واحداً من الحقيقة.

يصل هيجل إذن الى إثبات المطلق وأنه يؤلف نظاماً واحداً متناسقاً قائماً لا في زمان أو مكان، أنه خال من الشر كامل المعقولية والروحية. ويرى هيجل أنه يمكن منطقياً دحض أي فكرة أو ظاهرة تعارض هذا التفسير على اعتبار أنها نظرة جزئية للكون. أما الكون في ذاته فهو (كُلٌّ) تام إذا قدر لنا أن نشاهده في حقيقته التامة، فإننا سنتأكد من عدم وجود الزمان والمكان والمادة والصراع فيه، إذ أن هذا كله يختفي لنرى مكانه وحدة روحية تامة ثابتة أو أزلية، وإذا حللنا مذهب هيجل ورددناه إلى أصوله المنطقية فإننا نجد أنه يقوم على أصلين:

الأول: أن الموجود الناقص لا يمكن أن يقوم بذاته في الوجود، بل يحتاج إلى مساعدة أشياء أخرى موجودة.

الثاني: أن طبيعة أي شيء موجود لا بد أن تتضمن سائر علاقاته مع الأشياء الأخرى الموجودة في العالم، أي أن هذه العلاقات توجد مع المكونات الأساسية في طبيعة الشيء.

ومذهب هيجل إذن يعد صورة حديثة من المذاهب الفلسفية التي تقوم على التصورات وحدها والتي تستند الى الاستدلال المنطقي وحده دون أي اعتبار للعالم الخارجي، فكيف تسمح لنا أبحاثنا الجزئية عن الكون بالخروج بهذه النتيجة الضخمة وهي أن للكون كل واحد منسجم كامل المعقولية والروحية يختفي فيه الزمان والمكان وسائر أنواع الحركة التي نشاهدها في واقعنا المحسوس، ثم إنه كيف استطعنا أن نكتشف أن الشيء الموجود يتضمن بالإضافة الى طبيعته سائر علاقاته مع الأشياء الأخرى أو أخر. هل قمنا بعملية تحليل دقيق للموجودات من الناحية العلمية تتمشى مع الطريقة الجدلية التي يتبعها هيجل! سنظل إذن واقفين عند أبحاثنا الجزئية عن الكون تلك الأبحاث التي تقدمها لنا العلوم الجزئية ما دمنا لا نعرف خصائص

الاجزاء الأخرى في الكون التي ليست في متناول تجربتنا.

يقول رسل (Russel) في كتابه «مشاكل الفلسفة» This re-sults, resaets, disappointing as it is to those Whose hopes have been raised by the systems of philo-ophers, is in harmony with the inductive and scientific lemper of our age.

وإذن فقد اتضح كما يرى (رسل) أن الفلسفة تخطيء إذ تدّعي لنفسها القدرة على إثبات وجود الأشياء عن طريق المنطق وحده أو على وضع نظريات عامة يقينية لتخطيط الوجود. إن هذه الفلسفات تتبع نفس الأسلوب الذي اتبعه هيجل في محاولة إقامة التصورات التي لا ترتبط بالواقع، وقد سبق اسبينوزا هيجل الى اتخاذ هذا الموقف كما بيّنا، وأقام مذهبه في الوجود على الأسس الهندسية وحدها.

وقد ساعد تقدم العلوم على نقض معظم التصورات التي أقامتها المذاهب الفلسفية بعد شيوع المنهج التجريبي فانهارت بذلك آراء كانت تعد يقينية عند قدماء الفلاسفة، كفكرة الأنواع الجامدة غير المتطورة ذات الماهيات والطبائع القديمة كما يرى أرسطو، وقد حلت محل هذه الفكرة نظرية داروين في التطور كمجرد فرض علمي مثمر، وانهارت أيضاً تصوراتنا عن تخطيط الكون على أساس هندسة (اقليدس) بعد ظهور الهندسة اللاإقليدية، وتعدل اعتبارنا للمادة وللطاقة وللزمان والمكان بعد الابحاث العلمية الحديثة حتى العقل الانساني الذي افترضته الفلسفة واحداً عند جميع البشر دون تميز حاول علماء الاجتماع من أمثال ليفي برول في كتابه عن (العقلية البدائية) Primitive mentality أن يخضعه للتطور الاجتماعي، فهو يرى أن للبدائيين عقلية تختلف عن عقلية الشعوب المتحضرة من حيث أنها عقلية سابقة على المنطق Prelogique وليس معنى هذا

أنها ضدالمنطق، ثم إنها عقلية تلقائية غامضة ذات نزعة أسطورية صوفية.

هذه التطورات المختلفة التي طرأت على نظرتنا للموجودات بعد تقدم العلوم أدت الى ضرورة اعادة النظر في ميدان الفلسفة وموضوعاتها أو بمعنى آخر دفعتنا الى محاولة وضع المعالم لتمييز الفلسفة عن العلم أو لوضع حدود للفكر الفلسفي، ولا يعني هذا بأي حال تقييد حرية الفكر الفلسفي، بل تنظيمه لكي لا يتناقض مع النتائج التي وصلت اليها العلوم الجزئية، وإذن فيتعين علينا أن نبحث علاقة الفلسفة بالعلم.

أبو بكر الرازي
(٨٦٤م ـ ٩٢٥م)

٤ ـ نسبه ونشأته :

قد شاءت حكمة الله تعالى أن يكون إنشاء الحضارة منوطاً باجتهاد الانسان، حيث يشيدها بفكره ووجدانه ويسعد بها في حياته ولا يحقق هذا إلا إنسان عاقل طلعة ومفكر حر، فلا تقوم حضارة على ذلة وجهل وخمول. وكان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، من المفكرين الأحرار والأعلام المصلحين حيث ساهم في نشر الخير وشارك في تدعيم النهضة بعقل حر متطور وسلوك متزن وخلق كريم، وقد ولد هذا الفيلسوف العبقري في الري عام ٢٥٠ هـ (٨٦٤ م) وتوفي عام ٣١٣ هـ (٩٢٥م). أي إنه عاش ما يقرب من اثنين وستين عاماً.

وكانت الري التي نشأ بها الرازي موطن العلم والأدب والنبوغ فنهل من معين هذه البيئة وأعرض عن التجارة والصيرفة والغناء معتكفاً في محراب العلم للارتواء من تراث السابقين، عرباً ويوناناً وهنوداً.

٥ ـ صفاته :

واتسم الرجل بالذكاء والفطنة والهدوء والرزانة، كما أنه تحلّى بحب الرحمة والعدل، والنصح والعفة والإقلال من مماحكة الناس ومجاذبتهم، بالإضافة الى بره بالفقراء والمرضى، وحسن تعهده

المطلاب، وكان الزهد طابعاً ملازماً لهذا المفكر في مسكنه ومركبه ومأكله. ولا عجب أن يموت تاركاً زوجاً صبوراً دون دينار أو درهم، نعم، إنه كان في بلاط الأمراء ولكنه لم يسمح لنفسه إلا أن يكون طبيباً أو ناصحاً لهم.

ولو شاء الرازي أن يكون قارون المال لفعل، فقد كانت الظروف مواتية له حيث كان رئيس الأطباء وأثيراً لدى الأمراء غير أنه كان يدرك بحق ثمرات الزهد والفكر، وهو لم يخلّد إلا بها. صحيح أن الفيلسوف قنوع لكنه في البحث عن الحقيقة غير قنوع. وهو في نفس الوقت يدرك أنه انسان بقدرة محددة، وهو مع الاعتدال يعادل الكمال.

ومن بعد نظر الرازي أنه كتب سيرته بنفسه، خوفاً من تحريفها على أيدي الخصوم، وما كان أكثرهم. وقد صحح في هذه السيرة كل ما حاول الخصوم أن يزيفوه عليه، وأثبت أنه فيلسوف نظراً وتطبيقاً. مستدلاً بحسن سيرته ومؤلفاته العديدة التي تهدف الى إسعاد الانسان.

وقد مجّد هذا المفكر العظيم كل فكر فلسفي حر، وأشاد بالفلاسفة وبدورهم الكبير في المجتمع الإنساني وقدّم للناس خلاصة أفكار الفلاسفة وخلاصة أفكاره معتزاً بمؤلفاته وعلمه حتى صار فيلسوف الوضوح والخير والعقل والتجربة.

وكان الرازي مؤمناً بالله تعالى وبجميع صفات الكمال التي تليق بذاته المقدسة، ومؤمناً كذلك برسل الله وأنبيائه وبتعاليم الأديان السماوية، وقد بغض المذاهب المنحرفة والمتزمتة مثل الدهرية.

والرازي - فيلسوف - لم يغفل التأكيد على ضرورة الأخلاق، فعليها تشاد الحضارة. تأمّل مثلاً الطبيب، وقد تجرّد من الأخلاق

الكريمة، إنه يصبح سفاكاً للدماء، فضاحاً للأعراض. ولقد كان أبو بكر الرازي فيلسوفاً حقاً، إذ كان يأسى للأدواء الروحية فيشخصها ويصف لها الدواء الناجع، فهو ليس بمعزل عن المجتمع، بل طالب بإصلاحه عن طريق إصلاح الروح، وقدّم من نفسه قدوة للناس قولاً وعملاً، منبهاً الناس إلى أن يكونوا أقوياء الإرادة ضد الملذات التي تفقدهم سعادتهم، كما طالبهم بإعمال عقولهم في قمع الهوى وتذليل الشهوات.

ولا يكون الفيلسوف عظيماً إلا إذا آمن بالتجربة، ففيها سمو عن التقليد وارتفاع عن العصمة وبعد عن الجمود ونبذ للخلاف والتعصب، وفي التجربة أيضاً ابتكار وتقدم وتفاؤل، وهو ما يشكل جزءاً كبيراً من سعادة الإنسان وحريته.

٦ ـ عبقرية الرازي :

وقد شق طريقه نحو الرقي الفكري معرضاً عن الجاهلين، فليس لديه وقت يضيعه في الجدال والمغالطة مثلهم، فقد كانت لديه صنعة أخرى هي الطب الذي أعمل فيه عقله تحصيلاً وتجريباً وتأليفاً ليخفف عن الإنسان آلامه فيحقق له جزءاً من السعادة. ومن المألوف أن يتعلم الإنسان منذ الصغر وقد يشذ العبقري عن القاعدة والمألوف، فقد مال الرازي الى تعلم الطب على كبر، وقد تجاوز الثلاثين دليل ذكائه ووعيه، فلم تقف السن حائلاً بينه وبين المعرفة.

وقد برع في الطب براعة السابقين علماً وعملاً وركز على الجانب الأخلاقي فيه، فهما عنده لا ينفصلان بحال، ومن هنا لقب بحق «أبا الطب العربي» و«جالينوس العرب» حيث عُدّ من الأطباء العلماء، وشهد له بالتفوق على أعلام الطب من أمثال ابن سينا، وابن رشد، وابن ميمون. هكذا كان أبو بكر الرازي، وكانت فلسفته

فلسفة إنسانية شاملة تلتحم بالواقع وتعبّر عنه وتسمو به. ولذلك قدّره المنصفون في الشرق والغرب، حيث لمسوا عمق فلسفته وابتكاره في العلم، وحسبنا قول ابن النديم عنه أنه «أوحد دهره وفريد عصره» وقول ابن خلكان عنه بالنسبة للفلسفة أنه «قرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفيها فبلغ من معرفة غوابرها الغاية واعتقد الصحيح منها وعلل السقيم» وقول الشهرزوري عنه ـ مع أنه من ألد خصوم الرازي: «إن الرازي قد بلغ الغاية في الطب». وكذلك يشهد له د. بنييس بأنه أستاذ لمدرسة في الفلسفة ـ كما هو أستاذ لمدرسة في الطب. وقد درس «ستابلتون» الانجليزي الكيمياء عند الرازي دراسة موسعة وشهد له بأنه بقي بلا ند حتى بزوغ فجر العلم الحديث بأوربا. ويصرح «كوربان» بأن الرازي: «طبيب شهير وشخصية إيرانية فذة».

وقد دعت صحيفة المقتطف الى تعيين يوم ٣٠ من يناير ١٩٣٠م للاحتفال بالعيد الألفي للرازي في الهيئات الطبية في الشرق والغرب. وعلّقت كلية الطب بباريس صورة ملونة للرازي الى جانب صورتي ابن سينا وابن رشد. وخصصت جامعة برنستون الامريكية أفخم ناحية في أجمل مبانيها لعرض مآثره.

والآن ما أحوجنا إلى أن نكون في مقدمة الذين عرفوا قدر الرازي وأن نضعه في منزلته الحقيقية وآن الأوان أن نلتفت الى مراجعة تراثه الطبي والفلسفي عسى أن تفيد منه البشرية اليوم كما أفادت من قبل، فقد كان منهجه في البحث منهجاً علمياً سليماً ولا يقل في استقامته عن المنهج التجريبي الاستقرائي في عصرنا الحديث أي في القرن العشرين الميلادي.

٧ ـ منزلة العقل في فلسفة الرازي :

كان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ٢٥٠ ـ ٣١٣ هـ صاحب حياة حافلة بالجد والمعرفة، كان في الطب جالينوس العرب، وفي الفلسفة فيلسوف الاسلام. وكان ممثلاً للاتجاه المنهجي المقنن للدراسات الأخلاقية. ولذا يمكن اعتباره مصلحاً اجتماعياً الى جانب كونه عالماً وفيلسوفاً.

وهو يحذِّر الإنسان كثيراً من اتباع الهوى، لأن اجتنابه بمنزلة المبدأ لإصلاح الأخلاق، فهو يقول: «إن أشرف الأصول وأجهلها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا: قمع الهوى ومخالفة ما تدعو إليه الطباع في أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك[1]».

وهذا أيضاً شأن الصوفية الذين يرون الهوى كله ضلالة وكأنما كان الرازي يأسى لما يدور حوله في بعض المجتمعات العباسية من لهو في طلب اللذات. ولذا حارب هذه الظاهرة طبيباً وفيلسوفاً، قاصداً إصلاح الفرد والمجتمع وأدرك جيداً أن الإنسان لايستطيع إدراك الحقيقة إلاّ إذا جرّد عقله من الهوى، وهو يركّز هنا على أمرين: العقل والهوى، فالهوى يضر الإنسان روحاً وجسداً ولا يقمعه إلا العقل، وهذا أشرف الأصول الأخلاقية. والشرط هنا أن يتم ذلك بتدرج حتى تتعوده النفس فهو لا يذم الانفعال الانساني، لكنه يذم فقدان الارادة معه، ويلتقي معه في هذا علم النفس الحديث، حيث أثبت إمكان تعديل الغرائز الطبيعية بالتربية. ولأهمية العقل لدى الرازي، نظر إليه باهتمام وأعلى من شأنه في كل الأمور. ولم يكن الرازي مقلّداً، بل إنه صاحب عقلية متميزة لا يهمها السير على

---

(١) الرازي، الطب الروحاني ص ٢٠ ط مصر ١٩٣٩.

الشائع والمألوف. وترتكز فلسفته في توصيته على قمع الهوى وتحكيم العقل، حيث يمجده ويعتبره من أعظم نعم الله تعالى التي تستوجب الحمد: «لمواهب العقل العمل بلا نهاية كما هو أهله ومستحقه» وقد جهر بهذا الفكر في وقت ظهر فيه الغلاة والمتزمتة، على أن هذا كله لم يمنع من ظهور الرازي وغيره من أعلام الفكر الحر الذين يعتزون بالعقل ويجعلونه الأداة الوحيدة للمعرفة، مما كان سبباً في ازدهار العلوم الاسلامية[1].

وإن تمجيد العقل ليس بمنكور لدى الفلاسفة ولدى بعض الصوفية الذين لم يرفضوا جميعاً مساهمة العقل في تحصيل المعرفة، بل رأوا ضرورة استضاءته بالايمان ومن ذلك دفاع «التستري» عن العقل دفاعاً حاراً مما أثار انتقاد «ابن عربي».

وقد جعل الرازي العقل بمنزلة المبدأ لكل كلامه في موضوعات الطب الروحاني لأنه أصل لها وفي ذلك تقدير منه للإنسان، حيث إنه لا يفرض عليه إصلاحاً غير مستساغ في العقل، وهو يذكر الإنسان بأن أول ما فضله الله تعالى به على الحيوان إنما هو العقل وهو ملكة الإرادة التي لا تطلق الفعل إلا بعد روية، فالحيوان واقف عندما تدعوه اليه الطباع دون امتناع منه ولا روية، لكن الإنسان يتحرك ويقهر طبعه عليه لمعان أدبية وهي أيضاً يمكن وصفها بأنها معان عقلية وهو ما يختلف باختلاف عادات الأمم وتقاليدها ويرجع في الغالب الى التأديب والتعلم، وليست الإرادة هنا عناداً لكنها منهج كما أن الرازي ليس جبرياً لأن الجبري لا يؤيد القول بحرية العقل وقدرته على الإدراك.

---

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية. د. عبداللطيف محمد العبد مدرس الفلسفة الاسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة ص ٢٤٧.

ومن محاسن فكر الرازي أنه لفت الإنسان الى طاقة كامنة فيه تكون مصدراً لسعادته لو أنه أحسن استخدامها فللعقل التأثير الأول في الأفعال، كما قرر علم النفس الحديث وإن الخُلق قوة احتياطية للمرء لنفعه وقت الشدائد. أما الانحطاط النفسي فإنه يقتل فيه العزة والكرامة، وإذا كان العقل هو الذي جعل الإنسان مفضلاً على الحيوان غير الناطق، فإنه بواسطة هذا العقل ملك الحيوان وساسه وصرفه في الوجوه التي تنفع كلاً من الإنسان والحيوان، وفي ذلك يقول الرازي:

«إن الباري عز وجل إنما أعطانا العقل وحبانا به، لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة، غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا، وأجداها علينا، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسسناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا ومرادنا فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها، حتى وصلنا بها الى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا، النافعة لنا[1]».

وهكذا يربط الرازي بين العقل وبين آثاره النافعة، لكنه في الأمور التوقيفية لا يترك للعقل حريته حيث تكفل الدين ببيان ذلك، وهو بهذا يختلف عن الأشعري الذي يجعل العقل آلة للإدراك فقط ويرى أن الوحي مصدر كل معرفة، وهذه مبالغة من الأشعري، فلقد ترك الوحي نفسه بعض المسائل الفرعية، وطالب العقل الإنساني بالاجتهاد فيها، فليس الوحي بمانع للعقل من أن يكون مصدر معرفة

---

(١) الرازي: الطب الروحاني ١٧ ـ ١٨.

كذلك، فإن الرازي نفسه لم يمنع أن يكون الوحي مصدر معرفة، فقد صرح بأن الله تعالى وكل الأشياء الجزئية الى الإنسان يدبرها، مما به قوام العالم وقوام المعيشة. وعند الرازي أن آفة العقل الهوى وهو المكدر له والعائد به عن سنن الحق والرشد والصلاح، وبذلك يكون الانسان كما يصوره الرازي هو المحكوم بعقله لا بهواه أو وجدانه ويوجب الرازي تذليل الهوى للعقل وإجباره على الوقوف عند أمره ونهيه، وذلك ما يتطلبه السلوك الاجتماعي، فإذا كان هذا مقدار خطر العقل وأهميته، فمن الجدير بالإنسان ألا يحطه عن رتبته ولا يجعله، وهو الحاكم محكوماً ولا هو الزمام مذموماً، بل يرجع في الأمور اليه، ويعتمد عليه فيمضيها على امضائه ويوقفها على إيقافه دون أن يسلط عليه الهوى. وفي ذلك يقول الرازي «إذا فعلنا ذلك صفا لنا العقل غاية صفائه وأضاء لنا غاية اضاءته وبلغ بنا غاية قصد بلوغنا به وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومَنّ علينا به».

فالمعرفة لدى الرازي تنال بالتفكير العقلي لا بالالهام ولا بالكشف الصوفي وان كان جوهر مذهبه لا يمنع هذا إذا وهب الإنسان ذلك، وقد أوجب علم النفس اليوم المحافظة على العقل، حتى لا يضعف الضمير. واهتم ديكارت بالعقل الى هذه الدرجة الكبيرة التي نجدها لدى الرازي. ومن رأي الرازي أن من حاد عن حكم العقل جرفه الهوى الى الخطيئة والضلال وفيه ما فيه من ضياع للإنسان. وقد حرص الرازي تمام الحرص من أجل هذا على التفريق بين العقل والهوى، والموازنة بينهما، وحذر من تدليس الهوى والتباسه بالعقل وهو باب عظيم من أبواب البرهان، فالعقل يؤثر الشيء الأفضل عند العواقب، ويرى صاحبه ما له وما عليه مع تقديم الحجة والعذر الواضح. والهوى بعكس هذا كله، ولذلك ينبغي للعاقل أن يتهم رأيه دائما في الأمور التي هي له لا عليه. ويظن أنها هوى لا

عقل، مع استقصاء النظر قبل امضاء أي شيء.

فالمدار هنا على المنفعة في المدى البعيد وليس على تطبيق المبادىء في حياة الإنسان، والعقل الواحد قد يختلط خيره بشره والعقل هو الفيصل في الترجيع تماماً. ونلاحظ هنا أن الرازي يستخدم الشك المنهجي للتثبت من الأمور. وقد سبق بذلك كلا من الغزالي وديكارت. وقد نزع الرازي بذلك نزعة فكرية حرة خالية من كل آثار التقليد أو العدوى مؤكدا حق العقل وهو بهذا ينحو منحى تنويرياً مما جعل منه شخصية فكرية من الطراز الأول وواحداً من أحرار العقول المقتدرين ولا غرو بعد هذا أن يقتدي بعض الباحثين في فلسفة الأخلاق بأداء الرازي في هذا، وينقلون عنه فصولاً مطولة في هذا المجال.

ومن مذهب الرازي هناك أن «الطب الروحاني» هو الاقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال النصوص لئلا تقصر عما أريد بها ولئلا تجاوزه. وقد كوّنت النفسان الحيوانية والنباتية من أجل الناطقة. وتستعين الناطقة بالعصبية على قمع الشهوانية، فالنفس إذن تكتفي في مصالح ذاتها بذاتها وعليه فإن النفس الناطقة هي الإنسان حقيقة.

وإن قوة الإرادة ضد الهوى فضيلة يشرف بها الإنسان. ولن يبلغ أقصاها إلا الفيلسوف الكامل الفاضل، وبه يرتفع فوق درجات العوام. كما يرتفع هؤلاء فوق درجات البهائم. ويمكن أن يتعود الانسان ذم الهوى بالتأديب والتعليم وأن ينشأ الطفل على ذلك مبكراً. فالوصول الى قمع الهوى فضيلة، لكنه ليس أمراً سهلاً ومن رام هذه الفضيلة أمراً صعباً، وعلى ذلك تكون النفس في حاجة الى تدريب ومجاهدة، وهذا يختلف باختلاف الأشخاص في الطباع.

وعلى العاقل أن يردع كلاً من الهوى والطباع، ولا يطلقها إلا بعد تثبت ونظر في العاقبة لأنها يدعوان الى إيثار اللذة الحاضرة، وعليه أيضاً أن يزن الأمور ويتبع الأرجح كيلا يألم ويخسر من حيث ظن أنه يلتذ ويكسب، وعلى الانسان أيضاً أن يحبس الرغبة متى وجد شبهة ما، فقد يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يؤلمه ويحمّله من المئونة أكثر مما يحتمل. والأحسن أن يردعها إن تكافأت لديه المؤونتان، فالمرارة المتجرعة أهون من المنتظرة، ولا بد من قمع النفس الشهوانية وإصلاحها قبل تعلم الفلسفة.

ويجب على المرء أيضاً أن يكون أسيراً لطبعه وإلا فقد حريته وكرامته وإن أقدر الناس على ذلك هو الإنسان المفكر الفيلسوف حيث يستطيع قهر طبيعته. ويحذر مما قاله الناس في شأنه وإن قمع الهوى واجب في كل حال تمريناً للنفس حتى إذا وقعت في ظروف قاسية كان من السهل عليها أن تحتملها وكذلك لئلا تتمكن الشهوات من الانسان بحيث لا يمكن مقاومتها البتة.

فليست الأخلاق إذن بالشيء الثابت لدى الرازي سواء أكانت حسنة أم رديئة، فهي تحدث بعد أن لم تكن وهي بالتالي يمكن اصلاحها وتطويرها. وهذا دليل على نسبيتها.

٨ ـ الخيال في فلسفة أبي بكر الرازي :

كان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، فيلسوفاً تجريبياً وعقلياً وقد نبّه الى صلة الخيال بالعقل حيث يرى أن الدماغ مصدر التخيّل لدى الإنسان مثلما هو مصدر الحس والحركة والفكر والذكر.

وليس الخيال من خاصية الدماغ ومزاجه، بل من الجوهر المستعمل له على أنه آلة وأداة، وهو النفس الناطقة، فهي إذن مناط

الخيال عند الإنسان.

وللعقل دوره في الخيال حيث يتصور الإنسان به أفعاله العقلية قبل ظهورها للحس، فيراها وكأنه قد أحسها ثم يتمثل بأفعاله الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثله وتخيله منها.

ومن حكمة الله تعالى أن جعل الانسان مالكا للتمثيل والقياس العقلي، ولهذا فإنه كثيراً ما يتصور عواقب الأمور وأواخرها فيدركها وكأنها قد كانت، وبهذا يستطيع أن يتنكب الضارة منها ويسارع الى النافع وفيه سلامة الانسان وحسن عيشه.

وإن نفس الإنسان مفكرة مروية للغائب وهي لا تخلو في حالة من الأحوال من التشوق والتطلع الى ما لم تحوه، والخوف والاشفاق على ما قد حوته فلا تزال من أجل هذا في نقص من لذتها وشهوتها وعليه فلا يوجد واحد من الناس يقدر على بلوغ كل أمانيه وشهواته. ويحذر الرازي كل إنسان من دوام الاسترسال في الخيال فلو أن رجلاً أحب الفلسفة ورام أن يكون مثل كبار الفلاسفة فأدام النظر والسهر وأقل الغذاء والراحة لوقع في الوسواس والماليخوليا بالاضافة الى الدق والذبول قبل أن يقارب هؤلاء.

وقد يحدث إفراط من النفس الناطقة باستحواذ الفكر على الإنسان، في مصيره بعد الموت حتى لا يمكن النفس الشهوانية أن تنال الغذاء الذي يصلح به الجسم وقد يستمر الانسان مع هذا يبحث ويتطلع ويجتهد غاية الاجتهاد ويروم الوصول الى حقيقة هذه المعاني في زمان أقصر من الزمان الواجب إدراكها فيه: «فيفسر حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع في الوسواس السوداوي والماليخوليا. ويفوته ما طلب من حيث قدر سرعة الظفر».

وقد يفرط الخيال لدى العشاق، نتيجة دوام السهر والهم وقلة

الغذاء مما يتسبب عنه الجنون والوسواس والدق والذبول، وقد يعالج هذا الخيال بخيال مضاد له وذلك بأن يتمثل الإنسان ويتصور فقد محبوباته ويقيم ذلك في وهمه حتى لا يألم إن فوجيء بفقدها حقيقة. وهكذا كان الرازي فيلسوفاً عقلياً ومفكراً إنسانياً حيث حاول توضيح الطريق السليم محذراً له من كل ضرر يمكن أن ينزل به، سواء أكان السبب ظاهراً أم خفياً، بل إنك لتحس في فلسفته تعاطفاً مع الإنسان ومشاركة له وهو أعظم ما تحققه الفلسفة الحقيقية.

٩ ـ موقف أبي بكر الرازي من التجربة:

١ ـ موقف الرازي من الكيمياء :

كان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي شغوفاً منذ صغره بالطب والأطباء وقد رمدت عيناه ذات مرة من كثرة اشتغاله بالإكسير، فذهب لأحد الأطباء للعلاج، فطلب منه خمسمائة دينار، فقال الرازي: «هذا هو الكيمياء حقيقة» ثم مال الى تعلم الطب، فقد اعتبر الطب كيمياء وعقد الصلة بينهما، حيث كان يرى أن المرض والعلاج لا يعنيان سوى عمليات كيميائية داخل جسم المريض. وقد درس الرازي الكيمياء في سن مبكر من حياته وأحبها حباً ملك عليه فؤاده، وكان يراها ممكنة. ولذا ألّف اثني عشر كتاباً فهو فيلسوف تجريبي لا يفصل الفكر عن المادة، وتدل مؤلفاته الكيميائية على نزعة عقلية أصيلة، وهكذا كان كثير من الفلاسفة علماء عباقرة طبعت عقولهم بطابع العلم مثل ديكارت وهيوم وكانط .

وقد اعتبر الرازي أبا الطب الكيميائي، حيث عدت كتبه أكمل النماذج العلمية القديمة لهذا النوع، وأفرغ هو جهده في الكيمياء، بعد أن تأكد من أنها صناعة صحيحة لاستنادها الى مادة

أولية، فلا غنى عنها لأي فيلسوف، وقديماً مال إليها كبار الفلاسفة من أمثال فيثاغورس وجالينوس، ويروى هنا أن الرازي قال عن الكيمياء: «أنا لا أسمي فيلسوفاً إلا من علم صناعة الكيمياء لأنه يكون قد استغنى عن الناس وتنزه عما في أيديهم» فكأن من شرط الفيلسوف عنده أن يكون ذا مهنة، حتى لا يكون عالة على الناس.

وفي شبه الجزيرة العربية لم يتجاوز الطب أن يكون جملة نصائح ومركبات نباتية أو غيرها، ولكن الرازي درس الكيمياء دراسة واقعية تجريبية وأنكر جميع التفاسير الخفية والرمزية للظواهر الطبيعية في هذا الميدان. وقد صرّح الرازي بأن أستاذه في الكيمياء هو جابر بن حيّان. وهذا اعتراف منه بسبق جابر وأستاذيته، وهذا لا يمنع أن يكون للرازي ابتكاره الخاص في الميدان وان كتابه «سر الأسرار» في الكيمياء القديمة خال من آثار التصوّف والرمزية، لما أودعه فيه من نتائج مستفادة عن تجربة ومنهج. وقد اتضحت مبادىء الكيمياء بفضل جهود جابر والرازي وصار لها طابع العلم الحقيقي. غير أن بعض الفروق لدى الرجلين في الكيمياء، هي من الأسباب التي أثارت الإسماعيلية على الرازي، فإن الكيمياء ـ جابر صلة وثيقة بالعرفان الإسماعيلي. ولا يعترف الرازي بهذا العرفان وهو أيضاً يرفض التأويلات الباطنية والرمزية لأحداث الطبيعة، وهذا بذل المجريطي جهدا للتوفيق بين كيمياء الرازي وكيمياء جابر. وهذا يكشف عن سبب جديد من أسباب هجوم الإسماعيلية على الرازي.

وكان للرازي فضل السبق في ميدان الكيمياء على الكيميائيين في القرن الثاني عشر. وقد اهتم هؤلاء بترجمة آثاره في ذلك، كما كان له فضل السبق الى تقسيم المادة الكيميائية الى: حيوان ونبات ومعادن، وقد أخذ الأوروبيون عن الرازي فكرة هذا التقسيم وتأثر بذلك اكتشاف البارود، ثم استخدم في قذائف الحصار وأسلحة

القتال، وما زالت الكيمياء الحديثة تسير على هذا التقسيم وتلك مساهمة في إسعاد الإنسان.

وإن الصيدلة والكيمياء توأمان، واستطاع الرازي استحضار الملينات وتطبيقها في الصيدلة والطب وهو ما يسمى اليوم «صيدلة كيميائية» وقديماً اختلطت الفلسفة بالصيدلة، وكان الفلاسفة العشابون الصيادلة يفسرون تأثير النبات تأثيراً فلسفياً بحتاً مع مزجه بروح دينية وأدبية فكانوا نباتيين حتى في معظمهم، وقد اتسع ميدان الكيمياء الحديثة أكثر من ذلك ولا سيما في الجانب الطبي.

٢ ـ الثقة في التجربة :

تمتاز الفلسفة الحديثة بشيئين: تحرير العقل من الجمود والتقليد واستخدام القياس والتجربة لترقية العلم. ومن قبل تميزت فلسفة الرازي بهذين الأمرين الأساسيين، وقد نص المفكرون قديماً وحديثاً على أهمية التجربة لأنها تقطع الشك، وهي أيضاً طريق الى كشف الجديد مما يؤدي الى التقدم، ويشرع الطب دائماً في التطور هاجراً ميدان المذاهب، ومتمسكاً بالأسلوب التحليلي التجريبي.

وقد آمن الرازي بالتجربة في التقدم العلمي ولا سيما الطبي، ولذا حارب العجب لأنه ضد تقدم المعرفة. أما الشعور بالنقص فإنه دافع الى الكمال والتجربة اجتهاد، وليس هناك من عاقل ينكر قيمة الاجتهاد والتجربة. وقد حرص الرازي على نفي اسم الضلال والباطل عن الاجتهاد حيث يقول: «فإذا اجتهد وشغل نفسه بالنظر والبحث فقد أخذ في طريق الحق، فالمجتهد بحق مشكور ولو لم يبلغ الغاية».

وكان هذا من الرازي حرصاً شديداً على سلامة الإنسان الى حد أنه أبدى نفوراً من تناحر الأحزاب وراء الأئمة فيهلكون بالتعادي

والمجاذبات، فهي حماية للإنسان كي لا يقع به الأذى في أي صورة، وذلك شأن الفيلسوف الحق والطبيب الإنسان. والرازي فيلسوف ذو اتجاه تجريبي دقيق ولايمانه بالعقل أكد أهمية التجربة وسلك في تجاربه مسلكاً علمياً دفع من قيمة بحوثه العلمية. ومن هنا نال تمجيد المنصفين من باحثي الشرق والغرب.

وآخر شيء لديه، هو ما اجتمع على صحته الأطباء، وشهد له القياس وعضدته التجربة، كما يعلن أنه لا يرتاح تماماً الى مخالفة السابقين في إجماعهم على شيء ما، لكنه أيضاً كان لا يتوانى عن مراجعة القديم والاستدراك عليه في تشخيص المرض أو وصف العلاج وهو لا يفرق في الاجماع بين العلماء والكتب، ما دامت التجربة تثبت ذلك، وفي هذا كله نوع من محاولة الوصول الى حقيقة الأمر، فهو لم يكن يعبأ إلا بالعلم المفيد الذي أثبتت التجربة جدواه، وتلك مظاهر النزعة العلمية التجريبية.

وكان أبو بكر الرازي يفوق أقرانه بشيء واحد، هو أنه ملاحظ تجريبي وهو يفضل النتائج العلمية القائمة على أساس تجارب القرون لا تجارب الفرد الواحد كما أنه يفضلها على نتائج الاستدلالات المنطقية الناتجة عن العقل المحض. نعم أخفق الرازي في بعض التطبيقات، لكن هذا وقع مثله كثيراً لعلماء أوربا ولا سيما علماء العصر الحديث، مع ما لديهم من امكانات لا تقاس إليها إمكانات الرازي وقد أفسحت حكوماتهم لهم مجال العذر للنتائج السلبية، مادام هناك شعور بالواجب والإخلاص وهو سبيل التقدم.

وإذا كان الطب التجريبي يحتل في العصر الحديث أرقى مكانة فإن للرازي فضل السبق إليه حيث أجرى تجاربه الطبية على الحيوان ـ القرد ـ قبل إعطاء الدواء للإنسان، فالإسلام يمنع تشريح الإنسان. وقد أفاد المسلمون شيئاً من التشريح عن اليونان، ولا سيما

جالينوس. لكن معلومات العرب بصفة عامة من الجراحة كانت بسيطة. وكان الرازي أول المهتمين بها ثم تبعه المجوسي صاحب كتاب «كامل الصناعة الطبية» وازدهرت بعد ذلك على يد الزهراوي في المغرب. وكان الرازي أول من ميّز عصب الحنجرة من غيره. ومن ابتكاراته في مجال الجراحة أنه حذّر من عفونة أو ورم أو برد جراحات العصب لأنها تتشنج وتزمن كذلك يرى أن العضو المخلوع لا يرد على مكانه لأنه يصير خبيثاً وأيضاً يوجب الفصد في العلل الامتلائية كلها مثل وجع الكبد. وقد ثبت حديثاً أن التجريب أساس عملي للطب وأنه فيه أصعب منه في سائر العلوم.

وحذر الرازي كل إنسان أن يثق في أي طبيب، مما ظهر له من حسن عنايته بالطب وبالمرض، إلا أن يبلغ هذا الطبيب مرحلة التجريب بنفسه. وكان للبيمارستان أثر كبير في حياة الرازي التجريبية، فقد جرّب بنفسه أولاً مكان بنائه وذلك بوضع قطعة من اللحم في مواضع متفرقة، ثم أشار ببنائه في المكان الذي لم يسهك فيه اللحم بسرعة وهو تثبّت في الاستنتاج، وحرص على كرامة الانسان. وقد أشاد بعض مفكري الغرب بالرازي من أجل هذه الفكرة.

وقد استعان الرازي بمركزه رئيساً لبيمارستان بغداد، فحصل على ملاحظات تجريبية، وجرّب بنفسه تطوّر المرض وصار أعظم أطباء الطب السريري الذي لم يكن معروفاً من قبل والذي بدا واضحاً في كتابه الحاوي. ويفهم من هذا أن الرازي لم يعتزل الحياة اليومية، حيث كانت التجربة تقضي بالاختلاط. وقد وافق على رأي السابقين الذين أثبتت التجربة صحة آرائهم.

ولم يكن أيضاً بالبحث المقلّد الذي يأخذ آراء الغير دون

تمحيص، كما أنه يؤمن بالاحتمال لا بالحتمية وهو أهم مظاهر التقدم العلمي.

وللرازي قوة شخصية المفكر، حيث يفهم ويجرّب ثم يعلّق فهو مثلا لا يحب من جالينوس دعاواه في التشريع، دون أن يقدم عليها برهاناً من التجربة. غير أنه كان يرى أنه متى اجتمع جالينوس وأرسطو على معنى كان هو الصواب، وفي ذلك اجتماع للمقدرة الطبية والمقدرة العقلية، وفيه كذلك إدراك وتحصيل لآثار هذين الرجلين: الطبيب والفيلسوف، وقد يشك الرازي في صحة رأي من آراء السابقين فيتوقف حتى يجرّب ويبحث بحثاً شافياً، وتلك إحدى علامات التفكير المنهجي الحديث الذي يوصي بالتريث في قبول الأحكام.

وهو لا يرفض تجربة العامة، متى ثبت صحتها، مثل أن خبز الأرز أعسر هضماً من خبز الحنطة، ولذلك جرى العامة على أكله بالمالح، وإن ملاحظات العامة فجة سريعة لا تبحث عن العلل والأسباب، لكنها قد تكون خطوة الى التجربة العلمية. وقد فعل الرازي ذلك وهو ما يؤمن به الفكر الحديث وحق لبعض الباحثين أن يسمي النصف الأول من القرن العاشر الميلادي «عصر الرازي» حيث أعطى أرفع تعبير عن مهنة الطب. وإن المعرفة ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة تمكننا من السيطرة على الأشياء. وتبدو أصالة الفيلسوف حين يوضح أن العلم يتركب من القوانين لا من الظواهر، فإن القوانين تكفل لنا السيطرة على الطبيعة، دون البحث عن العلة الأولى، وهو معنى الحضارة في كل زمان ومكان.

والتعرّف على الرازي وفكره يبطل الإدعاء القائل بأن العرب أو المسلمين لم يعرفوا المنهج العلمي، فإننا نجد الرازي مؤمنا بالمنهج العلمي السليم منهج القوانين كلية وجزئية، ويقول الرازي مستحسنا

هذا المنهج: «من أجود الأمور ذات المعاني النافعة، أن نذكر كليها مرة وجزئيها مرة أخرى ليتمكن ويستقر ويستقيم فهمهـا في النفس ويعظم موقعا عندها فتبادر الى استعمالها ولا تكمل عنها استهانة بها».

وان اهتـمام الرازي بـالتقنين الكـلي، جعله يقيم تأليفـه على أساس فكري ومنهجي حيث يؤلف «برء الساعة» و«السر في الصنعة» وينص على أن كلا منهما دستور في الطب وهي محاولـة من الرازي للكشف عن العلاقة المتبادلة بين الكون والانسان في صورة قوانين، وتلك أهم سمات الفلسفة التي تهتم بالعلم بأفضل الأشياء للانتفاع بها بكل وسيلة ممكنة، مع تفكير واع هادف، من أجل الوصول الى الحقيقة الكلية، ويشبه هذا ما ذهب إليه المحدثون من القول بأنـه يجب على الفلسفة أن تواجه الحياة وما يقـوله ديكـارت من وجوب المحافظة على صحة الإنسان الى جانب التفلسف، فمن غير الصواب أن تنفصل الفلسفة عن الحياة، فالعليـة والاطّـراد أسـاس المنهـج العلمي الصحيح وعليهما غالباً تبنى كل أبحاثه وقواعده.

وما أشبه الـرازي بالجـاحظ في الأسلوب السلس الرقيق وفي سوق بعض الحكايات التي وقعت له أو أمامه أو رواها واحد ممن يوثق بهم، وذلك برهان على صحة ما يقول، وكثير منها لا يخلو من دعابة وطرافة، ولكنها تتسم بالعمق والدقة العلمية: «لقد بلغني أن رجلاً من أهل الشره أقبل يوماً على ضروب من الطعام، بنهم شديد حتى إذا تضلع وتملأ منها بما لم يمكنه معه تناول شيء بتة أخذ يبكي، فسئل عن سبب بكائه فقال: إن ذلك لأنه ـ زعم ـ لا يقدر على أكل شيء مما هو بين يديه».

وقد يشاهد الرازي أفاعيل لبعض الجواهر، مثـل المغناطيس لكن عقله كعقل أي إنسان، قد لا يبلغ إلى معرفة سببها ولا يحفظ به، وهو أيضاً لا يطرح هذه الأشياء لأن في سقوطها جل المنافع، بيد

أنه هنا يقوم بالتجربة إن أمكنه ذلك، ويستعين بشهادة الحواس، فالتجربة هي التي تقطع تكذيب المكذبين وهي التي تحسم وتجزم إن هي التزمت روح النقد الموضوعي بغية الوصول الى الحقائق، وما لم يثبت بالتجربة يرى الرازي تدوينه حتى تشهد عليه التجربة. هذا وإن العلم الحديث الآن يحاول دائماً أن يقتحم ما وراء الظواهر الحسية.

وللرازي كذلك ميول الى جمع عجائب البلدان، ومن ذلك حكايته عن سمكة الرعاة في نيل مصر وأنها سميت كذلك لأن من مسها وجد خدراً في يده، فإن صبر على هذا خفق قلبه ولم يقدر على إمساكها. وقد صحح الرازي هذا الخبر بنفسه.

كذلك يرى أن هذه السمكة ربما استعين بها على علاج بعض أنواع الصداع وكأن الرازي كان يبحث عن أمثال هذه الغرائب، من أجل الوصول الى بعض الأدوية لعلاج العلل، فما أعظم انسانيته إنه لخير ألف مرة ممن يبحثون عن الجدل العقيم.

وهو ينقل عن جالينوس قولاً يفهم منه أن الرازي مؤمن بتأثير الأحلام وبقيمتها في التنبؤ بالمستقبل. ومن ذلك أن رجلا رأى في المنام كأن إحدى رجليه صارت حجراً، فلم يلبث إلا قليلا حتى جفت رجله تلك بعينها، ومن هنا فقد اهتم علماء النفس بظاهرة الأحلام، مستهدفين النفع منها في عالم الواقع وفي خدمة الإنسان.

وبالرغم من إيمان الرازي بالتجربة، نراه ينقل بعض الطلسمات عن السابقين وكأنه ينقلها لا غير دون تصديق أو تكذيب تثبت له بالتجربة أو يثبتها غيره. المهم أنه يدونها حتى لا تضيع، مثل ما يراه في طلسم العقارب من اتخاذ تمثال من عقرب في زاوية البيت فتهرب العقارب. ونلاحظ خلال هذا مدى حرص الرازي على

سلامة الانسان وليس ببعيد أن تهرب العقارب ان شاهدت نموذجاً لها كما يذود الفلاح الطيور بمثل ذلك. ولا ينكر الرازي أيضاً أن يكون للرقي تأثير نفسي في حياة المريض.

وبذلك لم يقصر الرازي اليقين على العمل وحده، وهو ما يحسب له في استقامة المنهج وعمق التفكير. وقد أخذ على «رسل» حديثاً أنه قصر اليقين على العمل، فلا تمكن المعرفة الخارجية لكل ما هو خارجه وفيه ضيق أفق، فإن كثيراً من الحقائق كانت موجودة، ولم نعلم بها إلا بعد اكتشافها ويترتب على كشف هذه الحقائق أن تكون مصدرا لفلسفات روحية وعقلية. ومن هنا فقد فهم أرسطو أن الفلسفة مرادفة للعلم.

هذا وإن الفلسفة التي تخدم الكثير من شئون الحياة لهي خير للإنسانية لما فيها من ربط بين الفلسفة والحياة شرحاً وتفسيراً وتبصيراً. وبذلك تثرى التجربة البشرية. وعليه فإنه يجب دراسة الأسطورة بطريقة جدية حيث تتضمن بعض الحقائق.

٣ ـ بحث علّة المريض :

آمن الرازي بالعقل إيماناً كبيراً وجعله الفيصل في كثير من الأمور التي لم ينص عليها الدين. وكانت لدى الرازي ميول مبكرة الى التساؤل والوقوف على العلة، وهو حينما شاهد طفلاً مولوداً وفي جسمه شيء من الغرابة، ثار فضوله وساءل الأطباء عن ذلك، فردوا عليه بما أمال قلبه نحو هذه المهنة، فكان منه جالينوس العرب. وهو يستدرك على السابقين من الفلاسفة الطبيعيين اكتفاءهم بذكر طبائع الأشياء دون الاهتمام بإيضاح الأسباب. ومن هنا فقد اهتم بالبحث عن آثار الفصول الأربعة في الجسد وما ينجم عنها من علل وإن

الثورة الكبرى في الطب لم تقم إلا عن طريق المقارنة بين الحالة السوية والحالة المرضية، مما نتج عنه معرفة بعض علل المرضى فأمكن التفكير في اتخاذ الطرق الوقائية حيالها حسب قدرة البشر. فالعلاج الناجح كان كذلك لما فيه من الاهتداء الى الحقيقة ثم رياضة المريض من جديد.

وقد أوجب الرازي على الطبيب أن ينقِّب عن كل علة ظاهرة أو خفية يمكن تولد المرض عنها، والأحسن أن يسائل مريضه لأنه أكثر دراية بما يؤلمه، فإذا تجمعت لدى الطبيب أكثر من علّة قضى بالأشد قوة وتأثيراً. ويحكي الرازي عن علاجه لفتى رمد قد حار فيه الأطباء «هممت أن أبدأ بالتكميد لأمتحن الأمر به. فأعرف الحقيقة واستقصاء حال العلة» ونلاحظ أن الرازي يجمع بين التجربة والعلة، والأولى توصل الى الثانية.

وربما بدت للطبيب علامة يعرف بها السبب، ومن ذلك أن قلة الاضطراب دليل على عظم العلة. وقد حكى أن غلاماً كان ينفث الدم فاستدعى الرازي فلم يقف له على علة ويئس المريض من الحياة، ثم خطر للرازي أن يسأله عن المياه التي شرب منها فأخبره أنه شرب من مستنقعات. وهنا افترض الرازي أن علقة علقت به فدس له الطحلب في فمه وأمره بالبلع ثم قذف ما ابتلعه فإذا بالعلقة فيه، ونهض المريض معافى. لقد أدى الطبيب واجبه ونقّب عن العلّة وأحسن الحكم في شئون الصحة والمرض، دون أن يدري المستقبل.

ولا يعرف اليأس طريقه الى الرازي، فكثيراً ما يستقصي الأسباب التي أوجبت العلة مهما كانت العلة مزمنة، وهو يذكر أن غلاماً كان عنده رمد فعالجه الأطباء، فلم يسكن الألم بل زاد، فتولى الرازي علاجه. وهنا أدخله الحمام فسكن وجعه ونام ليلة بأكملها. واستدل الرازي من هذا على أن وجع العين يزال بالحمام إذا وجد في

العين رطوبات حارة وليس في البدن امتلاء.

وربما بحث الرازي عن أكثر من حل لبعض الآلام مثل الصداع حيث وصف له الحجامة أو تناول العناب أو الكزبرة اليابسة. كل هذا من أجل تخفيف آلام الإنسان بقدر ما يستطاع، وقد حاول أن يجنب عامة الناس بحث العلل والأسباب بقدر الإمكان، لكنه طالب بها المتخصصين وهو يرى أنه لا حاجة بالعوام الى معرفة الأسباب، فليس لهم إلا الانتفاع بالشيء، ولا يضرهم الجهل بعلله وأسبابه.

وألّف الرازي كتابه «برء الساعة» قاصداً به البرهنة على أنه يمكن لبعض العلل أن تتجمّع في أيام وتبرأ في ساعة، مبطلاً رأي القائلين بغير ذلك من أن العلل التي تجتمع في أيام لا تبرأ إلاّ في أيام.

وقد كان الرازي رحب الصدر في مسألة العلل هذه، حيث أدرك بخبرته أن الطبيب الحاذق ليس هو من قدر على إبراء جميع العلل، فليس ذلك في وسع إنسان وهذا لا يعيبه، كما أدرك أن بعض العوام والنساء وجهال الأطباء قد يهتدون إلى علة وينجحون في إبرائها مع عجز الطبيب عنها. وللرازي رسالتان في هاتين الحالتين لا تخلوان من جانب أخلاقي كما يبدو من عنوان كل منهما.

وقد يعلل الرازي داء معيناً ويميّز فيه بين الأطفال والشيوخ، فالحصاة تتولد لدى الأطفال في المثانة لأن أفعال الطبيعة في الصبيان قوية والحرارة الغريزية كثيرة فيهم. ولذا تنحل الأخلاط الغليظة وتصل الى الكلى ويسهل انصباب الغليظ، وعلى عكس هذا حال المشايخ. وفي علاج مرضى الحصى يفرّق الرازي حسب أعمارهم. فالصبيان يسهل برؤهم بسبب لين أجسامهم، وكذلك الكهول بعدم

تولّد الأورام الحارّة فيهم بسهولة. أما الشبان فهم أعسر برءاً من هؤلاء وأولئك.

وللرازي تجربته في أمثال هذه الأمور، فليس بدراسة الكتب وحدها يتكون الطبيب. كذلك كان الرازي حريصاً كل الحرص على إبراء الإنسان من العلل مهما كان الطور الذي يمر به العمر، وتلك سمة انسانية عالية وتدل على سعة اطلاعه وعمق بحثه. فمن النادر أن يجمع طبيب بين معالجة الصغار والكبار.

والحق أن الرازي كان مستنيراً حيث علم أن حفظ الصحة وإبراء العلة هما أهم ما واجه الطب قديماً وحديثاً أيضاً، ولما يصل إلى حل ذلك بصفة كلية، ومما أثر عن الرازي هنا قوله: «الطب حفظ الصحة ومرمة العلة».

ولم يكن الرازي مغرماً بالبحث عن الأسباب البعيدة لما فيه من تكلّف وبعد عن الوضوح الذي يتسم به فكره هذا، وان البحث عن العلل مع إثباتها بالأدلة علامة من علامات التفكير الفلسفي والمنطقي، وهو ما اتسم به فكر الرازي في فلسفته الشاملة.

٤ ـ التجربة في المريض:

وبالرغم من أن الرازي كان من أنصار التجربة فإنه رفض تجربة الدواء على الإنسان المريض، فمن منا يرضى بذلك لنفسه، كذلك فإنه يرفض تجارب العامة التي لا يؤيدها تجريب علمي. ويرى من الواجب على الطبيب أن يحكم الأصول ويطلع على الفروع فإنه بدون هذين لا يصح له علاج ولا يهتدى له علة وليترك ما يهذي به جهال العامة من أن فلاناً قد وقعت له التجربة في غير علم يرجع إليه، فذلك من حسن الاتفاق لا غير. أما المعرفة العلمية الحقة فهي شيء آخر.

وإن هؤلاء العوام ينظرون في الكتب فيستعملون منها العلاجات دون إدراك أن هذه الأشياء قد وضعت لا لتستعمل بأعيانها، بل هي في مثالات يحتذى عليها، فالعلاج بالتجربة منهى عنه في رأي الرازي. وقد شاهد الرازي بنفسه شيخاً يضع أمام باب مسجد قوارير ويصف للناس الدواء كما اتفق له. ولما سأل عنه قيل له إن هذا الشيخ كتباً كثيرة في علم الطب. وقد عرف طباع أهله بالتجربة، ويقول الرازي مبطلاً هذه التجربة من الواقع، فقتل الشقي بعلاجه المنكر من مدة ما كنت هناك عدادا من الناس فعجبت من غباوتهم وشقاوته ومن جهالتهم وجرأته ولو خلا المرض والطبيعة، ولم تعالج آليته لكان خيراً لهم وأعود عليهم من أن يستشفى بمثل ذلك الطبيب، فلا بد هنا من الثقافة مع التجربة العلمية السليمة.

ويرى الرازي أن اللصوص وقطاع الطرق أقل شراً من أدعياء الطب، فإن الأولين قليلاً ما يأتون على الأنفس. أما هؤلاء الأدعياء، فكثيراً ما يأتون على الأنفس النفيسة، فمن اضطر الى ممارسة الطب لسد مجاعة أو حاجة خير ممن هو مستغنى عنه قاصداً به السمعة، فإن من أصعب الأمور التحكم في الأرواح بغير معرفة، وكان الملوك يجعلون الأطباء من خاصتهم لأنهم يدركون أنه لا شيء أجلّ من العافية ولا ألذ من حياة في سلامة.

وعلى هذا فلا يصح أن يتورط الطبيب فيلجأ الى شيء مما يستعمله الكهنة والمنحرفون ويعرف الرازي حيلهم جيداً حيث كان في صغره يتعجّل معرفة العزائم والمغاريق من هؤلاء. ولذا لم يخف عليه شيء من حيلهم، فذلك إنما يجوز على ضعاف العقول. أما الرازي فعلى النقيض من ذلك حيث كان فيلسوف العقل والتجربة.

٥ ـ علم الفراسة :

وللرازي رسالة صغيرة أفردها لعلم الفراسة وأحكامها ويبدو فيها اهتمامه بهذا الموضوع، وهو يتلخص في الاستدلال بالمظاهر الحسية على الجوانب النفسية. وقد سار في رسالته على منهجين. الأول: أن يذكر كل عضو من أعضاء الجسم وتنوع حالاته ويبين الخلق الذي يستنتج منه الثاني أن يذكر الصفات كالشجاعة ثم يذكر كل عضو في الجسم يدل عليها مثال هذا «دلائل الفيلسوف» التي منها: استواء القامة واعتدال الشعر وكثرة السرور.

وقد أكّد مسكويه صحة علم الفراسة، لكنه غير مؤكد بالنسبة للفيلسوف التام الحكمة حيث يصعب الاستدلال عليه. ولا ينكر العلم الحديث أيضاً صحة مبدأ الفراسة القائل بالاستدلال بالخلقة على الأخلاق وحق للرازي إذن أن يؤمن به مع ثقته في التجربة.

٦ ـ تفاؤل الرازي :

نعتقد أن نزعة الرازي التجريبية تشير الى تفاؤله، وقد بدا تفاؤله واضحاً في ميدان الطب، حيث يرى رغم كثرة الأمراض، أن الأبدان المعتدلة أكثر من المفرطة، وكذلك المهن والبلدان وهو في هذا يراعي تفاوت البيئات، حيث يرى أن لها تأثيرها في المزاجات والعادات والأخلاق وطباع الأدوية والأغذية، فقد ينفع دواء في مكان، لكنه لا ينفع تماماً في مكان آخر.

وقد اتهم الرازي بالتشاؤم ولا سيما من الأطباء المحدثين الذين كتبوا عنه بدعوى أنه يرى اللذة شيئاً سلبياً، هو زوال الألم، وما كنا فور صدور مثل هذا الإتهام من أطبائنا في العصر الحديث وهم أولى الناس بمعرفة حقيقة اللذة، هذا مع إشادتهم بمجهودات الرازي الطبية.

على أننا هنا نأخذ في الاعتبار ما قد دسّه الإسماعيلية عليه في هذا المجال وفي غيره، لكن هذا كله لا ينهض دليلاً على وصفه بالتشاؤم، فالمتشائم هو الذي يتوهم أن في الكون قوة مضادة للإنسان من أجل الإضرار به، ولذا فإنه يعزف عن الدنيا ويحل روابطه معها ولم يأل الرازي جهداً في الارتقاء وفي مساعدة الإنسان على الترقي. ونحن أيضاً لا نتصور أن الرازي ينفي الشر من الدنيا كلية، فإن الكون لا بد أن ينطوي على عقدة وهي الشر الى جانب الخير. وصدق الله تعالى ﴿وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم﴾.

٧ ـ ابتكار الرازي :

يدل الابتكار على ذكاء وعبقرية صاحبه، وكان الرازي يبتكر الحلول لبعض المشكلات الطبية نفساً وجسداً والتي لم يبلغها كبار الأطباء السابقين عليه، فقد وصل إليها نتيجة الملاحظة والتجربة. وأهم ما امتاز به الرازي هو القدرة العظيمة على ملاحظة أعراض المرض في صبر ودقة. وقد أجمع المؤرخون على وصف الرازي ببعد النظر، حيث أنه يعرف معرفة عريقة مركبات المواد وما يعرضها للتحلل والفساد.

وقد استطاع هو بذكائه أن يصهر معارف الأغريق مع التجارب الشرقية مكوناً من ذلك مادة جديدة ومخالفة، تدل على استقلال في الشخصية. وكان الرازي واثقاً من نفسه الى حد كبير. وكانت هذه الثقة معينة له على التجديد، بالإضافة الى أن درجة الوثوق لديه تفوق ما سواها لدى غيره من مفكري الإسلام فأصبح أحد المشاهير في الطب والفلسفة.

وقد اعتقد أن السابقين تركوا للاحقين أشياء كثيرة، ولا عيب في أن يستدرك اللاحق النقص على السابق، وفي ذلك تقدم المعرفة

واطراد الحضارة دائماً، وقد أتى الرازي بأمثلة كثيرة تؤكد هذه الفكرة، منها نقله بعض أفكار جالينوس وأبقراط في علاج العين مع إضافات له هو، ومنها إدراكه الإضطراب الوارد في كتب الأطباء الطبيعيين بالنسبة لبعض العلل كالرعشة.

ومن أعظم مظاهر الابتكار لدى الرازي كتابه «الحاوي» الذي هو آية في الدقة والملاحظة لما فيه من تجارب وتفصيل لأنواع الأمراض والأدوية مع اتجاه ذلك كله الى عناية واحدة هي الرأفة بالإنسان.

وإن خير منهج اتبعه الرازي هو التأكد من آراء السابقين عن طريق التجربة، وقد لفت نظر الأطباء في عصره الى ضرورة فحص المريض نفسه بعد أن كان بعضهم يصف له الدواء دون أن يراه.

وقد لاحظنا أن كتابيه «الأسرار» و«سر الأسرار» مؤسسان على فكرة العلاج بالأدوية بأنواعها لما فيها من تجارب معقدة ودقيقة. ترى ماذا كنا نتوقع من الرازي لو عاش عصر الذرة والتكنولوجيا وتمكن من استخدام الأجهزة العلمية الحديثة؟

١٠ ـ حقيقة النبوة بين الرازي وبين ناقديه:

١ ـ حكم الإيمان بالنبوّة :

إن الإيمان بالنبوة أمر واجب لارتباطه بالإيمان بالله تعالى وعلى المسلم أن يعتقد أن محمداً رسول الله وخاتم النبيين بالاضافة الى اعترافه بالكتب والأنبياء من قبل. وقد وقف بعض المعاندين من النبوة موقف خلط وإنكار نتيجة عقائد موروثة خاطئة كالصابئة الذين أنكروا النبوة مع اعتقادهم بأن الكواكب ملائكة.

وقد اتهم ابن الراوندي بإنكار النبوة ولقي هجوماً عنيفاً من

مفكري الإسلام مع تباين مناهجهم ومذاهبهم ومن ذلك قوله بأن العالم قديم لا صانع له وأن معجزات الأنبياء مخاريق وأن في القرآن تناقضاً وأنه ألّف كتباً في ذلك وهذه الكتب مفقودة الآن ولم توجد آراؤه إلاّ في كتب خصومه وناقديه(١).

٢ ـ إتهام الرازي بإنكار النبوة :

واتهم الرازي بأنه ينكر النبوة تماماً وقرن في ذلك الى ابن الراوندي والمعري والبراهمة، ومن العجيب أن ما اتهم به هؤلاء قد اتهم به الرازي. ومن المدهش أيضاً أن كتب الرازي في هذا المجال مفقودة، ونرى بعض الباحثين يحترس فلا يذكر الرازي مع أنه ذكر ابن الراوندي والمعري والبراهمة في مسألة إنكار النبوة(٢).

وقد توالت الاتهامات على الرازي فقيل إنه ينكر النبوة، ولذا وصف بالملحد ونسبت إليه رسالة اتهم من أجلها بالمروق عن الدين وهي ما تدعى «مخاريق الأنبياء»، وقيل من باب الحيرة إنها تدعى «حيل المتنبئين» وذهب بعضهم الى أن إنكار الرازي للنبوة في هذه الرسالة كان بسبب اختلاط المسلمين بالعناصر الأجنبية.

ويحكي بعضهم أن هذه الرسالة كانت تقرأ في حلقات الزنادقة ولا سيما القرامطة وأن جزءاً منها قد بقي في كتاب «أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي وأن هذه الرسالة تضمنت أقسى هجوم على الدين خلال القرون الوسطى واستعان فيها الرازي بحجج المانوية المعاصرين له مع أن الرازي هاجم المانوية وانتقدهم فكيف يستعين بحججهم!

وهذه الرسالة المفقودة يقف منها ماسينيون موقف الخبير، مع

---

(١) الخياط، الانتصار ١١ ـ ١٢.

(٢) ابن الجوزي، تلبيس إبليس ٦٣ ـ ٦٧ ـ ١٠٨ ـ ١٠٩.

أنه لم يرها فيقرر أن تأثيرها امتد الى الغرب بعد أن أفسد الشرق، فكانت منبع اعتراض العقليين في أوربا على النبوة والدين حتى عهد فردريك الثاني، حيث دارت مناقشات بينه وبين ابن سبعين.

ويروى نقد المطهر الحلي لمخاريق الأنبياء هذا بأنه «المفسد للقلب، المذهب للدين الهادم للمروءة، المورث البغض للأنبياء صلوات الله عليهم». ونقول ان من يقرأ كتاباً آخر للرازي يجده عكس ذلك تماماً، فكتابه «الطب الروحاني» لا نجد فيه إلا إصلاح القلب والدين وبعث المروءة، وكلها من الأهداف السامية للنبوة.

ومما يروى عن إنكار الرازي للنبوة والأنبياء أنه سخر من الأنبياء صلوات الله عليهم وانتقد الكتب المقدسة، وحاول إبطالها لتناقضها ولما فيها من تشبيه وتجسيم مع مهاجمته إعجاز القرآن نظراً ومعنى، ونذكر أن ابن الراوندي قد اتهم بهذا كله.

والرازي أيضاً في رأي هؤلاء الباحثين ينتقد الأديان دون تمييز ودون أن يحمل عليها باسم مذهب معين، كما نقد المجوسية والمانوية لما فيهما من تفسيرات. وقد أجاز الرازي نفسه أن تتفاوت مراتب الفلاسفة، فإن أفلاطون إمام أرسطو ولا حرج، وكل ما هنالك أن الرازي قد اجتهد في تحصيل الفلسفة والتأليف فيها حتى فاق أترابه من الكسالى والمترفين لتقصيرهم عن النظر فيها لنقص فيهم. ويريد أبو حاتم أن يثبت أن ذلك لنقص فيهم، كي يحوجهم إلى الامام. لقد كان أبو حاتم بارعاً حقاً، لكن في المغالطة من لف ودوران. وقد حاول الرازي دفع الإحراج بمنطق سليم، ويبدو تعادل أبي حاتم على الرازي واضحاً من وصفه المتكرر له بالملحد، مع أنه لم ينكر الخالق والمعاد.

ولم يرد أن الرازي وصف أبا حاتم، أو غيره بهذا الوصف،

فهو لم يكفر من كفره، دليل تمتعه بخلق جم وأدب عظيم، وقد أحس الرازي بمغالطة أبي حاتم وسوء قصده فأغلق من دونه الكلام وقال: «إذا انتهى الكلام الى هذا يجب أن يسكت» وهو من سمات المؤمنين، وقد مجد الصوفية هذا المنهج لبعده عن الشبهات.

وفي رأينا أن الذي جعل الإسماعيلية يهاجمون الرازي، أنه غمز مسألة الإمامة، حسبما شاهد من تناحر الفرق. فقد قال لأبي حاتم: «تصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء فيهلكون بالتعادي والمجاذبات» والحق أن الرازي لم يكذب لأن التاريخ شاهد على المهازل التي تعرض لها المسلمون بسبب الخلافة وحدها، وما كان من دماء مهراقة في الخلاف بين علي ومعاوية ومن مصارع الرجال ذوي الشأن في التحكيم، وما ترتب على سقوط الدولة الأموية وقيام العباسية من إهدار للنفوس مما نخر في عظام الأمة الإسلامية. ولم يكن الدين نفسه عامل إنقسام، بل كان ضيق عقول بعض الناس هو الأساس في هذه النكبات. وقد كانت الإسماعيلية الباطنية ذاتها عاملا هدّاما، أفسد حياة المسلمين وبلدد وحدتهم.

رأس البلاء هنا هو تعصب أبي حاتم للإمامة الإسماعيلية إذ هو ينفي أن يكون التابع أعلى من المتبوع والمأموم أتمّ في الحكمة من الإمام، فليس هناك أعلى من الإمام ولا أعظم. ويقع الذنب إذن على كل إنسان لم يتح له هذا المنصب! ولم يكن الرازي بالمتخلف الذي يرى المعرفة للسابق من سبقه أو يوقف الصواب على رجل نال منصباً حتى ولو كان إماماً إسماعيلياً «إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل».

ولم يكن الإسماعيلية في دفاعهم عن النبوة والعصمة والوحي والمعجزات للأمة وهم كذلك يؤولون القرآن وتعاليم الإسلام تأويلا

باطنياً بقصد الإضرار بهذه المفاهيم، وهذا ما يدعونا الى الشك فيهم، فهم مثلاً يثبتون المعجزة لموسى الرضا وغيره من الأئمة.

وقد كان الروميلي على حق إذ ذهب الى أن الرازي قد نسبت إليه بعض الأمور ظلماً وهو منها براء.

ومما يؤيد أن مسألة الإمامة كانت ما أثار حفيظة الإسماعيلية على الرازي ما سجله التاريخ من أن الرازي قد حمل على الإسماعيلية في كتابه «الرد في الإمامة على الكيال» والكيال إسماعيلي باطني. وكان قد ادعى أنه «القائم» وغلا غلواً كبيراً جعل الشيعة المعتدلة تتبرأ منه. ولم يكن الرازي وحده هو الذي هاجمه، فهناك آخرون منهم الشهرستاني في «الملل والنحل».

٣ ـ النبوة والعقل :

ولم يكن أبو حاتم محقاً في نقده للرازي حين ركّز على الفلسفة، ويظهر أن ما أشاعه أبو حاتم من أن الرازي يفضل فلسفة الفلاسفة على دين الأنبياء قد شاع في المحيط الإسلامي على سبيل السماع والتقليد لا غير.

ولم يكن ابن تيمية محقاً كذلك في اتهام الرازي بإنكار النبوة ثم استطراداً في تفضيل دين الأنبياء على فلسفة الفلاسفة، ثم اتهام بعض الفلاسفة بالضلال، إذ إن ابن تيمية قد أخذ بما شاع عن الرازي لا غير ونحن لا نوافقه لا هو ولا غيره على القاء التهم هكذا على الرازي أو على غير الرازي دون برهان، فقد كان الرازي نفسه لا يتحدث إلا بالدليل والبرهان ولم أر في كتب الرازي التي وصلت إلينا أنه أنكر النبوة ولا أنه فضل الفلسفة على الدين، بل إن العكس هو الصحيح.

لقد كان هذا منهج ابن تيمية مع فلاسفة الإسلام إذ أنهم في رأيه أصحاب مقصد واحد وهو الدفاع عن الفكر الدخيل وترويجه بين الناس بحجة التوفيق بين الدين والفلسفة، بل إنه كان أيضاً يناصب بعض الصوفية العداء، فلم يسلم من نقده رجل سمح مثل ابن عطاء الله السكندري بالرغم مما أثر عنه من استقامة السلوك. وهذا كله لا يمنع من تقديرنا لابن تيمية عالماً فذاً ومصلحاً إسلامياً عظيماً.

إنه لا تعارض بحال بين الدين وبين الفلسفة الحقة، فقد كان الأنبياء حكماء بالإضافة الى تأييدهم بالوحي. وكان الفلاسفة رافعي لواء القيم الروحية وبناة الحضارة الإنسانية، وقد عاش الرازي في العصور الوسطى وهي لم تكن غير دور لتطور الحضارة، على أساس من التفكير العقلي الخصب. وقد احتوى القرآن الكريم أصول الفلسفة الصحيحة التي نبّهت العقول للبحث مع إيماننا بأن القرآن وحي وليس فلسفة، وبالفعل نجحت دعوة الإسلام وكان ذلك من محاسنها.

وقد أشاد المفكرون في الشرق والغرب بعظمة الإسلام، لإنه يتخذ من التأمّل العقلاني أساساً له، فلا يمكن أن يكون هذا الدين عقبة في طريق الفلسفة والعلم، وإن الذين ينكرون النبوة يمكنهم أن يدركوها حقيقة بالعقل كما أرشدهم الإسلام، الذي ناشد الإنسان العقل والتجربة، وهذا من دلائل انتهاء النبوة، ولم يقل أحد إن المعتزلة جميعاً ذهبوا الى أن الأنبياء أرسلوا للنظر في أدلة العقل ولتنوير العقول.

فكيف يسوغ لبعض الباحثين أن يتهم الرازي بإنكار النبوة لأنه يمجّد العقل ويجعله الفيصل في معظم الأمور؟ إن الذي يستحق هذا الاتهام هو المنكر لقيمة العقل، ومن لا يعرف قيمة العقل فلن يعرف

قيمة النبوة. وقد كان الإمام الغزالي على حق إذ أنكر على الباطنية إلغاء العقل إزاء الإمام، فهو يقول: «مذهب ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض ومفتتحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم. وعزل العقول عن أن تكون مدركة للحق لما يعتريها من الشبهات[1]» ولا يرى الغزالي تعارضاً بين العقل والوحي لأنهما يقودان الى ذات الحقيقة. ومن المدهش أن الإسماعيلية الذين حاربوا الرازي بسبب تمسكه بالعقل لم يدخلوا إليه المعركة إلا بسلاح العقل كذلك، كما هو واضح من جدلهم. ومن مبادئهم: «إذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا، وإنا وإياهم مجمعون على جدالهم لرد نواميس الأنبياء[2]» ولا عيب عند الإسماعيلية في التناقض أو سفك الدماء من أجل الإمامة، وهم كذلك دهرية زنادقة ينكرون الرسل والشرائع، بل ويوجبون الإمام المعصوم. ومن رأى أبي حاتم الرازي أن العلم وراثة وأن محمد ﷺ قد ورث علم الكتاب والسنة عمن قبله، ثم أورثه لعلي وشيعته من بعده، والحق أن العلم اجتهاد ولم تكن النبوة ذاتها ميراثاً قط. حقاً لقد أكد الرازي أهمية العقل الذي لا غنى عنه لمؤمن حق.

٤ ـ اعتراف الرازي بالنبوة :

وفي مقابل رأي الذين ادعوا أن للرازي كتاباً مفقوداً يسمى «مخاريق الأنبياء» نذكر أن ابن النديم قد نص على كتاب للرازي، يفهم منه أن الرازي يدافع عن النبوة والأنبياء وعنوانه: «فيما يرد به إظهار ما يدعى من عيوب الأنبياء[3]» كذلك دافع ابن أبي أصيبعة

(١) فضائح الباطنية ٣٧.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق ٢٩٥.

(٣) الفهرست ٤١٩.

عن الرازي بقوة منكراً صحة نسبة «مخاريق الأنبياء» إليه فيقول «هذا الكتاب ـ إن كان قد ألف والله أعلم فربما أن بعض الأشرار المعادين للرازي قد ألفه ونسبه إليه ليسيء من يرى ذلك الكتاب أو سمع به ـ الظن وإلاّ فالرازي أجَلّ من أن يحاول هذا الأمر[1]».

وبالإضافة إلى هذا فلا يصح أن ننسى ما سجله التاريخ للرازي من بعض الكتب التي تثبت المعاد وأن للإنسان خالقاً حكيما، وغيرها. ومما يدعونا إلى الاعتقاد بأن الرازي لم ينكر النبوة أنه لم ينكر الشرع. فهو يبشر هؤلاء الذين عملوا الخيرات بجنات النعيم، مثلما حدّث الشرع بذلك. ولذا لا يرى داعياً لخوفهم من الموت: «يجب ألاّ يخاف من الموت الإنسان الخير الفاضل المكمل لأداء ما فوضت عليه الشريعة المحقة، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول الى النعيم الدائم[2]».

وهو أيضاً لا ينكر الأديان ولا سيما في جانبها الأخلاقي، حيث يقول: «ذم الهوى وردعه واجب في كل رأي وعند كل عاقل وفي كل دين[3]» والرازي يحذر الإنسان من السكر لأنه يقعد المرء عن إدراك جل المطالب الدينية وفيه انحطاط لبني الإنسان. وإن من يهتم بالجانب الروحي في الإنسان هكذا لا يمكن أن يكون ملحداً. وكيف يسوغ لعاقل أن يقول أن الرازي يؤمن بالشرع وينكر النبوة والأنبياء؟ فمن الذي أتى بالشرع من عند الله وحيا إلاّ الرسل والأنبياء. وكيف يكون الرازي منكراً للنبوة، مع أنه يقيس على أحكام الدين في مسألتي الطهارة والنجاسة؟ فهو يرى أن ما فات الحواس أن تدرك

---

(١) عيون الأنباء ٢٢٦، ط بيروت ١٩٦٥.

(٢) الطب الروحاني ٩٥ ـ ٩٦.

(٣) نفس المصدر ٣١.

منه نجاسة يسمى طاهراً، وما فاتها أن تدرك منه قذراً يسمى نظيفاً: «وذلك أن الدين قد أطلق الصلاة في الثوب الواحد، الذي لامسته أرجل الذباب الواقعة على الدم والعذرة والتطهّر بالماء الجاري، ولو علمنا أنه مما يبال فيه، والراكد في البركة العظيمة لو أن فيه قطرة من دم أو خمرة[1]».

وقد وردت للرازي بعض عبارات تفيد احترامه للنبوة من الصلاة والسلام على الرسول عليه السلام، حيث يقول «صلى الله على خير خلقه محمد النبي وآله» ومثل: «صلى الله على سيدنا وحبيبنا وشفيعنا يوم القيامة، محمد صلى الله عليه وسلم تسليماً كثيراً أبداً».

ومن البعيد أن يقال إن الرازي ينكر النبوة وهو يذود عن أخلاق الأنبياء ويعنف من يقول أن العشق منقبة من مناقب الأنبياء، وأنه شيء آثروه واستحسنوه وهؤلاء يريدون تحسين العشق بنسبته إلى الأنبياء.

لكن الرازي يرى الأنبياء بشراً وإذا كان قد حدث عشق لبعضهم فهو هفوة لا يجب الاقتداء بهم فيها بل يجب الاقتداء بهم فيما ارتضوه وحسنوه ودعوا إليه لا فيما ندموا عليه. ولو كان الرازي ينكر النبوة والأنبياء لما أفاض هكذا في الذود عن جانب خلقي يتعلق بهم والحق أن العاطفة لا تتنافى مع الرسالة والعصمة لا تقف حائلاً دون الفؤاد إلا فيما حرّمه الله.

وقد ذكر ابن مسكويه فارق بين النبي والمتنبيء، هو أن النبي غير محتاج الى تعاطي الملاذ والشهوات مثل غيره لانصرافه الى صور هو بها آنس وإليها أسكن. وتحكي بعض صحف اليهود المحرّفة عن نبي يشرب الخمر وآخر ينكفيء على عبادة الأصنام إرضاء لصبية

(١) نفس المصدر ٧٩.

حسناء مال إليها، ولهذا نرى الرازي على حق في دفاعه عن الأنبياء في هذا الموضوع.

ويختلف رأي الرازي هنا، عن رأي الإسماعيلية الباطنية الذين أولوا ما ورد في القرآن الكريم عن قصص الأنبياء تأويلاً يتفق مع هدفهم في إسباغ فضائل معينة على الأئمة بل يرون في قصص التوراة ما يبشر بأئمتهم فما أعظم الفرق بينهم وبين الرازي الفيلسوف الصريح والغيور على سمعة الأنبياء وهيبتهم.

١١ ـ نظرية النبوة :

يعتمد كل دين سماوي أولاً وبالذات على الوحي والالهام، فمنهما صدر وبما لهما من إعجاز فاز، وعلى تعاليمهما تأسست قواعده وأركانه، وما النبي إلا بشر منح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن إرادته، وهذا هو كل ما له من امتياز، فلا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح، ولا يروي خبراً إلا وهو تنزيل من حكيم حميد، ولا يقضي بقضاء إلاّ وهو ينفذ إرادة الله والإسلام ككل الديانات السامية الكبرى يستمد قوته من السماء، فعقائده وقوانينه مأخوذة من الكتاب والسنة اللذين هما وحي مباشر أو غير مباشر «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى» فمن ينكر الوحي يرفض الإسلام في جملته أو يهاجمه على الأقل في أساسه ويهدم دعائمه الأولى والرئيسية، وتلك جريمة شنعاء قل أن يجرؤ عليها أشخاص عاشوا فوق أرض الاسلام وتحت سمائه.

١ ـ الفارابي أول من قال بها

وليس شيء ألزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ في مذهبه بمكان للنبوة والوحي إذا شاء أن تقبل فلسفته وتقابل بالتسامح من جانب

إخوانه المسلمين. وقد كان فلاسفة الإسلام حريصين كل الحرص على أن يوفقوا بين الفلسفة والدين، بين العقل والنقل، بين لغة الأرض ولغة السماء، ولهذا لم يفتهم أن يشرحوا لغة السماء ويوضحوا كيفية وصولها إلى سكان العالم الأرضي ويبنوا الدين في اختصار على أساس عقلي فكوّنوا نظرية النبوة التي هي أهم محاولة قاموا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين. والفارابي هو أول من ذهب إليها وفصل القول فيها بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين؛ وهذه النظرية هي أسمى جزء في مذهبه الفلسفي تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة وتتصل اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق، ذلك لأن الفارابي يفسر النبوة تفسيراً سيكلوجيا ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء. ويرى فوق هذا أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية، فمنزلته لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب، بل لما له من أثر في المجتمع.

(أ) اهتمامه بالسياسة المدنية :

قد يكون الفارابي أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالاً بالمسائل الاجتماعية فهو يتعرض لها في كثير من مؤلفاته، ويعنى بها عناية تدل على الرغبة والاهتمام، وبين رسائله القليلة التي وصلت إلينا رسالتان رئيسيتان موقوفتان على السياسة والاجتماع وهما: «السياسة المدنية» و«آراء أهل المدينة الفاضلة» وله شرح مختصر على «نواميس» أفلاطون لا يزال مخطوطاً حتى اليوم محتفظاً به في مكتبه ليدن و«كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة» يكفي وحده لأن يعد الفارابي بين من فكروا تفكيراً منظماً في النظريات السياسية، ولعله أشهر كتبه وألصقها به، وقد عرف المتأخرون له هذه المنزلة فلقبوا مؤلفه به وسمّوه «صاحب المدينة

الفاضلة» وهذا الكتاب يحاكي «جمهورية» أفلاطون الى حد بعيد. ويحوي كثيراً من الآراء الأفلاطونية، والواقع أن شيخ الأكاديمية انفرد تقريباً بين مفكري الأغريق بالتأثير في دراسة العرب الاجتماعية. وبرز في هذا المضمار على أرسطو الذي ساد الفلسفة الاسلامية في نواحيها الأخرى، ذلك لأن «كتاب السياسة» لأرسطو لم يترجم الى العربية ويوم ان افتقده ابن رشد في شروحه أحل محله كتاب «الجمهورية».

فعلى طريقة أفلاطون يرى الفارابي أن المدينة كلٌ مرتبط الأجزاء ومتضامنها كالبدن إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر. فالألم الذي يحس به أحد أفراد المجتمع لا بد أن يعدوه الى الآخرين والسرور الفردي لا يصح أن يعرف في مجتمع صالح فلا يألم شخص وحده ولا يسر وحده، بل يجب أن تسري في الجميع روح تحس بإحساس مشترك وإذا كانت أعضاء الجسم ذات وظائف متميزة، فواجب أن يكون لكل فرد من أفراد المجتمع عمل خاص. ولن تتم للمجتمع سعادته إلاّ إذا قسّم العمل بين أفراده تقسيماً متناسباً مع كفاياتهم ومشوباً بروح التضامن والتعاون[1]. وبديهي أن الأعمال الاجتماعية متفاوتة بتفاوت غاياتها وأسماها وأشرفها ما اتصل برئيس المجتمع ومهمته لأنه من المدينة كالقلب من الجسم، فهو مصدر الحياة وأصل التناسق والنظام، وليست وظيفته بسياسية فقط، بل هي أخلاقية، كذلك فإنه مثال يحتذى وسعادة الأفراد تتلخص في التشبه به[2].

(ب) رئيس المدينة الفاضلة:

يبني الفارابي كل آماله على رئيس المدينة ويعلّق عليه كل

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) الفارابي، المدينة الفاضلة ص ٥٥ ـ ٥٦ تحصيل السعادة ١٦ ـ ٤٣.

الأهمية، كما علّق شيخ أثينا أهمية كبيرة على رئيس الجمهورية، ويشترط فيه شروطاً كثيرة تشبه تمام الشبه الشروط التي قال بها أفلاطون من قبل، بل هي مأخوذة عنها نصاً ويعقد لها في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» فصلاً مستقلاً عنوانه: «في خصال رئيس المدينة الفاضلة» وفي هذا الفصل يقرر أنه لا بد أن يكون هذا الرئيس سليم البنية، قوي الأعضاء تامها، جيد الفهم والتصور، قوي الذاكرة، كبير الفطنة، سريع البديهة، حسن العبارة، محباً للعلم والاستفادة، متحلياً بالصدق والأمانة، نصيراً للعدالة، عظيم الإرادة، ماضي العزيمة، قانعاً متجنبا للملذات الجسيمة وهي شرائط صعبة التحقيق ونادرة الوجود مجتمعة في شخص واحد كما يلاحظ الفارابي نفسه. ومع هذا لا يتردد في أن يزيدها تعقيداً فيضيف إليها شرطاً آخر أملاه عليه مذهبه العام واستعداده الصوفي أو بعبارة أخرى يضيف إليها الشرط الذي يبعده عن أفلاطون بقدر ما يقربه من التعاليم الاسلامية وذلك الشرط هو أنه لا بد لرئيس المدينة من أن يسمو الى درجة العقل الفعّال الذي يستمد منه الوحي والالهام والعقل الفعّال، كما نعلم أحد العقول العشرة المتصرفة في الكون وهو أيضاً نقطة الاتصال بين العبد وربه ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية[1].

ولعلنا نلحظ من هذا أن خيال الفارابي ولو في هذه النقطة على الأقل أخصب من خيال أفلاطون. ففي حين أن مؤلف الجمهورية يريد أن يرغم الفيلسوف على النزول من سماء التأملات الى عالم الشؤون السياسية يطلب الفارابي من رئيس مدينته أن يندمج في العالم الروحي ويحيا بروحه أكثر من حياته بجسمه ويشترط فيه أن يكون قادراً باستمرار على الاتصال بالعقل الفعال. فالحاكم الفيلسوف الذي قال به أفلاطون يتحول الى حكيم واصل عند الفارابي يقول «دي

(١) الفارابي، المدينة الفاضلة ٥٧ ـ ٥٨.

نور» بحق «يبرز الفارابي رئيسه في كل الصفات الانسانية والفلسفية فهو أفلاطون في ثوب محمد النبوي»(١) وواجب على رئيس كهذا قد حظي بالسعادة الحقة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجتذب مرؤوسيه نحوه ويقوم على تهذيب أرواحهم أولاً وبالذات ويصعد بهم الى مستوى النور والاشراق، فنحن إذن أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبي وهي مدينة لا وجود لها إلاّ في مخيلة الفارابي.

(جـ) المخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل الفعال:

بيد أن الفيلسوف العربي يأبى إلا أن يصور لنا من هذا الخيال حقيقة ويحملنا على التسليم بإمكان المدينة الفاضلة التي ينشدها، ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعال وإن يكن نادر الوجود وخاصاً بعظماء الرجال ميسور من طريقين: طريق العقل وطريق المخيلة أو طريق التأمل وطريق الإلهام، فبالنظر والتأمل يستطيع الانسان أن يصعد الى منزلة العقول العشرة، وبالدراسة والبحث ترقى نفسه الى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الإلهية(٢) وليست النفوس كلها قادرة طبعاً على هذا الاتصال وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور. يقول الفارابي: «الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن. وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس»(٣) فبفضل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية

---

(١) Deboer, Geschichte der philosophiein Islam, P.112.

(٢) الفارابي، المدينة الفاضلة ص ٤٦ - تعليقات ص ١٤

(٣) الفارابي، الثمرة المرضية ص ٧٥.

يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل الفعال، وهذا الحكيم الواصل هو الذي يسمح الفارابي بأن يكل إليه مقاليد أمور مدينته، وبهذا يحل «صاحب المدينة الفاضلة» على طريقته طبعاً مشكلة الرئيس السياسي والاجتماعي وهو حل صوفي كما ترى وليس غريباً أن يصدر عن فيلسوف يقول بنظرية السعادة والاتصال، فآراء الفارابي السياسية وان اعتمدت على دعائم أفلاطونية مشوبة بنزعة صوفية واضحة. على أن الاتصال بالعقل الفعّال ممكن أيضاً عن طريق المخيلة، وهذه هي حال الأنبياء، فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منّزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها. وإذا ما رجعنا إلى علم النفس عند الفارابي وجدنا أن المخيلة تلعب فيه دوراً هاماً وتنفذ إلى نواحي الظواهر النفسية المختلفة، فهي متينة الصلة بالميول والعواطف وذات دخل في الأعمال العقلية والحركات الإرادية تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو غرض ما وتغذي الرغبة والشوق بما يؤججها ويدفعها الى السير في الطريق حتى النهاية. هذا الى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة الى الذهن عن طريق الحواس، وقد لا يقف عملها عند ادخار الصور الذهنية والاحتفاظ بها، بل تغلق منها قدراً مبتكراً لا تحاكي فيه الأشياء الحسية وبهذا يشير الفارابي الى المخيلة المبدعة Imagination oucatrice التي تنبه اليها علماء النفس المحدثون بجانب المخيلة الحافظة Imagination con-serratrice ومن الصور الجديدة التي تخترعها المخيلة تنتج الأحلام والرؤى.

ويعنينا هنا قبل كل شيء أن نبيّن أثر المخيلة في الأحلام وتكوينها فإنا إن فسرنا الأحلام تفسيراً علمياً استطعنا أن نفسّر النبوة وآثارها ذلك لأن الالهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم أو في حال اليقظة. وبعبارة أخرى إما أن تبدو على صورة الرؤيا الصادقة أو

الوحي. والفرق بين هذين الطريقين نسبي، والاختلاف بينهما في المرتبة لا في الحقيقة. وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت الى الوحي بصلة وتتحد معه في الغاية وان اختلفت عنه في الوسيلة، فإذا فسرنا أحدهما أمكن تفسير الآخر، وقد عقد الفارابي في كتابه: «آراء أهل المدينة الفاضلة» فصلين متتاليين «في سبب المنامات» «وفي الوحي ورؤية الملك» وفي هذا ما يبين الصلة بين هذين المبحثين[1].

فهو يبدأ أولاً بالأحلام فيوضحها توضيحاً يقرب كثيراً من بعض الآراء العلمية الحديثة، ويرى أن المخيلة متى تخلصت من أعمال اليقظة تفرغت أثناء النوم لبعض الظواهر النفسية فتخلق صوراً جديدة أو تجمع صوراً ذهنية قديمة على أشكال مختلفة محاكية ومتأثرة في ذلك ببعض الإحساسات والمشاعر الجسمية أو العواطف النفسية والمدركات العقلية، فهي قوة مخترعة قادرة على الخلق والايجاد والتصوير والتشكيل ولها أيضاً قدرة عظيمة على المحاكاة والتقليد وفيها استعداد كبير للانفعال والتأثير[2] فأحوال النائم العضوية والنفسية واحساساته ذات أثر واضح في مخيلته وبالتالي في تكوين أحلامه وما اختلفت الأحلام فيما بينها إلا لاختلاف العوامل المؤثرة فيها فنحلم بالماء أو السباحة مثلاً في لحظة يكون مزاجنا فيها رطباً وكثيراً ما مثلت الأحلام تحقيق رغبة أو الفرار من فكرة بغيضة، فقد يتحرك الانسان أثناء نومه تلبية لنداء عاطفة خاصة أو يجاوز مرقده ويضرب شخصاً لا يعرفه أو يجري وراءه[3] وعلى الجملة، الميول الكامنة والاحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما ذات دخل عظيم في تكوينه وتشكيله.

---

(١) الفارابي، المدينة الفاضلة ص ٤٧ ـ ٥٣.

(٢) المصدر السابق ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٣) المصدر السابق ص ٤٩ ـ ٥٠.

ولسنا في حاجة أن نشير الى أن هذه الملاحظات على بساطتها تشبه التجارب العملية ألتي قام بها فرويد وهرفي وموري من علماء النفس المحدثين الذين اشتغلوا بالأحلام وتحليلها، وقد أبان فرويد في جلاء أثر الميول الكامنة في تشكيل الرؤى والأحلام خاصة لدى الكهول والشبان واستطاع هرفي وموري أن يبرهنا على أن العلم غالباً ما يكون امتداداً لاحساس سابق أو نتيجة لاحساس مقارن، فقد يحلم الانسان بحريق في حجرته في الوقت الذي يقع فيه بصيص من الضوء على حدقته أثناء نومه أو بأنه يضرب على أثر ألم في ظهره، وقد حدث مرة أن رأى شخص أن داره تنهار به في الوقت الذي انكسرت فيه احدى قوائم سريره. ولقد وصل الأمر بهرفي أن ظن بناء على ما سبق أنه يمكن أن يتصرف الانسان في أحلامه ويشكلها كما يشاء، متى ربط صلة بين بعض الاحساسات المتصلة بها، وقديماً حاول الأغريق أن يحتفظوا بأحلامهم أو يثيروها بواسطة بعض الطقوس الدينية.

وإذا كان في مقدور المخيلة أن تحدث كل هذه الصور فهي تستطيع أن تشكلها بشكل العالم الروحاني فيرى النائم السموات ومن فيها ويشعر بما فيها من لذة وبهجة[1] وفوق هذا قد تصعد المخيلة الى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعال الذي تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية وبذا يكون التنبؤ. وهذا الاتصال يحدث ليلا ونهاراً وبه نفسر النبوة فهو مصدر الرؤيا الصادقة والوحي. يقول الفارابي: «ان القوة المتخيلة إذا كانت في انسان ما قوية كاملة جداً وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها

(١) المصدر السابق ص ٥٠.

عند تحللها منها في وقت النوم اتصلت بالعقل الفعـال، وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال. وقال الذي يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود واحد منها في سائر الموجودات أصلاً ولا يمتنع إذا بلغت قـوة الانسان المتخيلة نهاية الكمـال أن يقبل في يقـظته عن العقـل الفعال الجـزئيات الحـاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسـات ويقبل محـاكيات المعقـولات المفارقة وسائر المـوجودات الشريفـة ويراهـا فيكون لـه بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية، وهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الانسان بهذه القوة»[١].

فميزة النبي الأول في رأي الفارابي أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفي حال النوم وبهذه المخيلة يصل الى ما يصل اليه من ادراكات وحقائق تظهر على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحي شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعّـال. وهناك أشخـاص قويـو المخيلة ولكنهم دون الأنبياء فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا في حال النوم، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه، أما العامة والـدهماء فمخيلتهم ضعيفـة هزيلة لا تسمو الى درجة الاتصال هـذه لا في الليل ولا في النهـار. يقول الفارابي: «ودون الأنبيـاء من يرى بعض الصـور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره دون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط وهؤلاء تكـون أقاويلهم التي يعـبرون بها أقـاويل محـاكيـة ورمـوزاً وألغـازاً وابدالات وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتـاً كثيراً[٢]». وهنا يشير الفارابي الى جماعة الأولياء والواصلين الذين يتفقون مع الأنبيـاء في

(١) المصدر السابق ص ٥١ ـ ٥٢.

(٢) المصدر السابق ص ٥٢.

بعض النواحي ويختلفون عنهم في نواحٍ أخرى. ـ هذه هي نظرية النبوة التي انتهى اليها الفارابي بعد بحوثه الاجتماعية والنفسية، فالنبي والحكيم في رأيه هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة وكلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع وكل ما بينهما من فارق أن الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة والثاني عن طريق البحث والنظر.

٢ ـ أصولها والدوافع اليها

أثيرت مشكلة الوحي في العالم العربي منذ بدأ النبي ﷺ دعوته فكفار قريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن محمد بن عبدالله ينزل عليه وحي سماوي، وكثيراً ما رددوا جملتهم التهكمية المشهورة: «هذا ابن أبي كبشة يكلّم من السماء.» واستبعدوا عليه كل البعد أن يتصل بالعالم الالهي وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويتردد الى الحوانيت والأسواق: «وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيراً أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها.» بيد أن معجزاته بهرتهم وفصاحته أفحمتهم وهم أهل القول واللسان وزعماء البلاغة والبيان، فأخذوا يتهمونه تارة بالسحر والشعوذة وأخرى بالكهانة والتنجيم وعزوا إليه قوى خفية لا حصر لها ولم يكن له من جواب على هذه الدعاوى الباطلة والاتهامات القاسية إلا أن يقول: «ما أنا إلا بشر مثلكم يوحى الي»، فهو لا يجيء بشيء من عنده ولا يفتري عليهم الكذب وإنما يبلّغ رسالة الله، ﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين﴾.

(أ) تعاليم الاسلام في الوحي والإلهام :

ونظرية الإسـلام في الوحي وطـرائقه سهلة واضحـة، فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين، وكل وظيفته تتلخص في أنه واسطة بين الله وأنبيائه. وعنه تلقى محمد ﷺ كل الأوامر الدينية اللهم إلا في ليلة المعراج، فقد اتصل بربه مباشرة واستمع ما فرض عليه وعلى أمته ويجب أن نشير كذلـك الى أن الأحلام وسيلة من وسـائل الكشف والإلهام. إن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النـوم الى عالم الملكـوت حيث تقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة، وقد رأى النبي ﷺ قبل أن يبدأ دعوته أحلاماً آذنت بمهمته وكانت إرهاصاً لنبوته وبشيراً برسالته: «والرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جـزءاً من أجزاء النبوة» وفي القرآن الكريم سورة كاملة تشرح الأحلام وأثرها في التنبؤ بالغيب ونعني بها سورة يوسف.

لم يتردد رجال الاسلام في الصدر الأول مطلقاً في التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحي والإلهام ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة في سرّها وأساسها ولا عن المعجزات في عللها وأسبابها وآمنوا إيماناً صادقاً بكل ما جاء من عند الله دون بحث أو تحليل. وقد عنوا منذ الفجر الأول للإسلام بالرؤيا وتعبيرها ووضعوا في ذلك بحوثـاً مستقلة لم تلبث أن كونت علماً خاصاً وإنا لنجد بين التابعين تلك الشخصيـة الجليلة المعروفـة بين رواة الحـديث وهي شخصيـة ابن سيرين الذي كان يعد حجة في تأويل الأحلام وتفسيرها. ولعل هذا في الغالب هو السر في أن المتأخرين نسبوا إليه في هذا الباب كتباً ليست من صنعه.

(ب) بدء موجة الشك وإنكار النبوة في الإسلام :

بيد أن هذا التسليم الهادىء لم يطل أمده، وهذا الإذعان الفطري لم يبق في مأمن من الشكوك والأوهام، فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفثت فيهم كثيراً من سمومها، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل ولا غرابة، فقد كانت هذه العناصر موتورة من الدين الذي ألغى أديانها ومن الحضارة الجديدة التي سلبتها مجدها وعزتها. لهذا تألّبت في كل جموعها وأخذت تحارب الإسلام بشتى الوسائل لتثأر لنفسها ودينها وتسترد نفوذها وسلطانها ولكنها عبثاً حاولت وباءت بالخيبة والفشل: ﴿إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾.

فالمزدكية والمانوية من الفرس وأنصارهم من زنادقة العرب بدأوا في القرن الثاني للهجرة ينشدون دعوة التثنية ويهدمون فكرة التوحيد التي قام عليها الإسلام وكلنا يعلم خبر بشار بن برد وصالح بن عبدالقدوس الثنويين اللذين كانت لهما مجالس خاصة تذاع فيها الآراء المزدكية والمانوية[1] والسمنية وغيرهم من براهمة الهند أخذوا في ذلك العهد نفسه ينادون بتناسخ الأرواح وينكرون النبوة والأنبياء، ولا يرون حاجة البشر إليهم وصاحب الأغاني يقصّ علينا حديث جرير بن حازم الأزدي السمني وما كان بينه وبين عمرو بن عبيد في البصرة من حوار ونقاش[2]. وملأ اليهود كتب الحديث والتفسير بإسرائيلياتهم، وقالوا بالرجعة والتشبيه وخلق القرآن كما قالوا بخلق التوراة من قبل[3]. وأرسل آباء الكنيسة على المسلمين شواذاً من

---

(١) أحمد أمين، ضحى الاسلام جـ ١ ص ١٥٧.

(٢) الأغاني جـ ٣ ص ٢٤.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ص ٣٦٧ الشهرستاني الملل جـ ١ ص ٨٥ - ٨٦.

أسئلتهم واعتراضاتهم المتعلقة بمشكلة الجبر والاختيار فزادوها تعقيداً وشغلوا الناس بها فوق عرفهم ومألوفهم وذهبوا إلى إنكار أبدية عذاب النار، فقال الجهم بن صفوان معهم أن الجنة والنار يفنيان ويفنى أهلهما[1] واجترأ الدهرية على أن ينكروا البارىء جل شأنه والعقاب والمسؤولية وقالوا «إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر».

وقد سلّ المعتزلة وغيرهم من مفكري الإسلام لهؤلاء وهؤلاء سيف الحجة والبرهان وجادلوهم جدالاً قد لا نجد له نظيراً في تاريخ الأديان الأخرى فأبلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بلاء حسناً في معارضة بشار بن برد وصالح ابن عبدالقدوس وناظر أبو الهذيل العلاف الثنوية في البصرة وهدى بعضهم الى الإسلام وكان للنظام وهو من أحذق الجدليين في الشرق قدم صادقة في مناقشة الزنادقة والدهرية والديصانية. ثم جاء من بعد تلميذه الجاحظ فسار على سنته وبذل في هذا النضال همة طائلة ومهارة فائقة واستعان عليه باطلاعه الواسع وأسلوبه العذب وقلمه السيال[2]. وفي كتاب «الانتصار» لأبي الحسين الخياط المعتزلي الذي طبع في مصر أخيراً تفاصيل كثيرة عن هذه الملاحم الكلامية والمعارك الجدلية وكثرة الحوار بين المسلمين والنصارى من جانب وبين المسلمين واليهود من جانب آخر! وأخذت طائفة من الإسماعيلية على عاتقها رد شبه منكري النبوة والأنبياء ومعجزاتهم، وفي اختصار كان القرنان الثالث والرابع للهجرة - أو التاسع والعاشر للميلاد - ميداناً فسيحاً لجدال عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه.

---

(١) ابن حزم الفصل جـ ٤ ص ٨٣.

(٢) نيبرج الانتصار، مقدمة ص ٥٤ - ٥٨.

(جـ) ابن الراوندي وإنكاره للنبوة :

وليس هناك شك في أن التسليم بالوحي والمعجزة ألزم هذه الأصول وأوجبها فإن منكري النبوة ينقضون الدين من أساسه ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها، وعلى الرغم مما في هذه الدعوى من جرأة وفي هذا الموقف من تهجم فإنا نجد بين المسلمين من وقفوه ودون أن نعرض لكل من خاضوا غمار هذا الموضوع في القرنين الثالث والرابع للهجرة نشير الى رجلين هما أحمد بن إسحق الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب.

فأما الأول فشخصية غريبة للغاية ولا يعرف بالدقة تاريخ مولده ولا وفاته ويغلب على الظن أنه مات في أخريات القرن الثالث، وهو من أصل يهودي نشأ في راوند قرب أصبهان ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة وكان من حذاقهم وعده المرتضى بين طبقتهم الثامنة[١] إلا أنه لم يلبث أن خرج عليهم لأسباب لم يجلها التاريخ بعد وحمل عليهم، بل على الاسلام وتعاليمه المختلفة حملة عنيفة، ولازم الملحدين واتصل بهم اتصالاً وثيقاً، ويظهر أنه أضحى دسيسة ضد المسلمين يدبّر لهم المكائد. ويستأجر للطعن عليهم وينشر فيهم عناصر الزيغ والالحاد ولم يخف أمره على بعض اليهود المخلصين الذين حذروا المسلمين منه وقالوا لهم «ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا[٢]. »

وقد كتب كتباً كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله منها كتاب «فضيحة المعتزلة» في الرد على كتاب «فضيلة المعتزلة» الذي وضعه

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان جـ ١ ص ٣٨ ـ ٣٩ المرتضى المنية والأمل ص ٥٣.

(٢) معاهد التخصيص جـ ١ ص ٧٦ ـ ٧٧.

الجاحظ من قبل وكتاب «الدامغ» يعارض به القرآن وكتاب «الفرند» في الطعن على النبي ﷺ وكتاب «الزمردة» في انكار الرسل وإبطال رسالتهم(١) والكتاب الأخير يعنينا بوجه خاص فإنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت تثار في ذلك العهد، وقد بقي مجهولاً الى زمن قريب، ويرجع الفضل في التعريف به الى كراوس الذي اهتدى اليه في مخطوطة من المخطوطات الاسماعيلية الموجودة في الهند. وهذه المخطوطة ليست إلا جزءاً من «المجالس المؤيدية» المنسوبة الى المؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي داعي الدعاة الاسماعيلي أيام الخليفة الفاطمي المنتصر بالله(٢).

وتشتمل في جملتها على ٨٠٠ محاضرة ألقيت في «دار العلم» بالقاهرة في منتصف القرن الخامس الهجري ودرست فيها المشاكل الاسلامية على اختلافها(٣).

وفي المجلس السابع عشر من المائة الخامسة الى المجلس الثاني والعشرين يعرض المحاضر لأقوال ابن الراوندي في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد. وهذه المجالس الستة هي التي نشرها كراوس وترجمها الى الألمانية وعلق عليها تعليقاً ضافياً يدل على اطلاعه الواسع وبحثه العميق في مجلة «الرفستا الايطالية» سنة ١٩٣٤(٤) فهي لا تحوي كتاب «الزمردة» في مجموعة، بل فقرات منه تولى الاسماعيلية مناقشتها وإظهار ما فيها من خطأ ومغالطة. وقد صيغت هذه المناقشة في قالب مشوّق جذاب وان تكن مسجوعة سجعاً ثقيلاً

(١) نيبرج الانتصار ص ٣٢ ـ ٣٧.

(٢) P.Kraus, Beitrage zur Islamichen Ketzergeschichte in Riuistu (1934), P. 94.

(٣) Hamdani the Hist of the Islmaili D,ausut, P. 126 - 139.

(٤) Kraus, Riuista 96 - 109 - 110 - 120.

أحياناً وفيها دفاع وردود عقلية هي أثر من آثار الثقافة الاسماعيلية المترامية الأطراف ولا يتسع المقام لعرضها في تفصيلها ونكتفي بأن نستخلص منها دعاوى ابن الراوندي واعتراضاته.

قد يكون أول شيء يلحظه المطلع على هذا الحوار هو ما في ابن الراوندي من حذق ومهارة ومكر ودهاء يقف موقفاً بعيداً عن التحيّز - ولو في الظاهر على الأقل - كي يجتذب اليه كل القراء، فهو لا يتعرض للنبوة بالنفي والإنكار أبداً، بل يناقش موضوعها مناقشة حرة طليقة يأتي فيها على أقوال المثبتين والمنكرين. وكم نأسف لأن صاحب «المجالس المؤيدية» أهمل جانب الاثبات في هذه القضية[1] ولو وافانا به لاستطعنا أن نحكم في وضوح ما إذا كان واضع كتاب «الزمردة» يكيل بكيلين. على أن هناك ظاهرة أخرى تؤيد أن ابن الراوندي يمعن في الدهاء والمكر، فهو يعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئاً سوى أنه يردد أقوالاً جرت على ألسنة البراهمة في رد النبوات[2].

وسواء أكانت هذه الأقوال من آثار الفكر الهندي أم من اختراع ابن الراوندي فهي تتلخص فيما يلي: إنكار للنبوات عامة ونبوة محمد ﷺ خاصة، ونقد لبعض تعاليم الاسلام وعباداته ثم رفض في شيء من التهكم للمعجزات في جملتها. فأما الرسل فلا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولاً يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل، وفي هدى العقل ما يغني عن كل رسالة. يقول ابن الراوندي: «ان البراهمة يقولون قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان

---

(١) Ibid, P.96.

(٢) Ibid.

الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والايجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه والارسال على هذا الوجه خطأ وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته[١]».

وسيراً في هذا الطريق العقلي المزعوم يرى ابن الراوندي أن بعض تعاليم الدين منافية لمبادىء العقل كالصلاة والغسل والطواف ورمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران على أنهما لا يختلفان عن أبي قبيس وحراء في شيء، فلم امتازا على غيرهما؟ وزيادة على هذا، أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت[٢]؟

والمعجزات أخيراً غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها، ومن الجائز أن يكون رواتها، وهم شراذم قليلة قد تواطأوا على الكذب فيها. فمن ذا الذي يسلّم أن الحصى بسبع أو أن الذئب يتكلم[٣]؟ ومن هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم الله يوم بدر لنصرة نبيه؟ يظهر أنهم كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطش فإنهم على كثرتهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين معهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً. وأين كانت الملائكة يوم أحد حين توارى النبي ﷺ بين القتلى ولم ينصره أحد[٤]؟ وبلاغة القرآن على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة، فإنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها

---

(١) Ibid, 90.

(٢) Ibid, 99.

(٣) Ibid, 901

(٤) Ibid, 902.

ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها. وهي أن محمداً ﷺ غالب العرب في فصاحتهم وغلبهم، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجته عليهم[1]؟

لسنا في حاجة مطلقاً لأن نرد على هذه الشبهة الواهية والدعاوى الباطلة، وسيدرك القارىء بنفسه ما فيها من تضليل ومغالطة. ولا نظننا في حاجة كذلك الى سرد الدفاع المجيد الذي دبجه يراع الاسماعيلية ضدها. وفي مقدور كل باحث أن يرد عليها بآرائه الخاصة وأفكاره المستقلة، وكل ما نريد أن نلاحظه هو ان ابن الراوندي يردد نغمة ألفناها لدى المعتزلة من قبل، فهو ينادي بالحسن والقبح العقليين ويذكرنا بذلك السؤال الذي وضعته مدرسة المعتزلة لأول مرة وهو هل الإيمان واجب بالشرع أو بالعقل؟ بيد أن المعتزلة المخلصين لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط وبذلوا جهدهم في أن يوفقوا بينه وبين الدين وأن يردوا على شبه الزنادقة والملحدين بكل ما أوتوا من حجة بينة وبرهان قاطع ومسألة العقل والنقل هي عقدة العقد ومشكلة المشاكل في ذلك العهد. وسنرى فيما يلي كيف استطاع الباحثون الآخرون حلها.

(د) أبو بكر الرازي ومخاريق الأنبياء :

أسلفنا القول عن إحدى الشخصيتين اللتين أثارتا مشكلة النبوة أثناء القرن الثالث والرابع للهجرة في شكل حاد ونعني بها ابن الراوندي ونعرض الآن لشخصية أخرى ليست أقل خطراً وربما كانت أعرف لدى جمهور القراء وهي شخصية أبي بكر محمد بن زكريا الرازي الذي ولد سنة ٢٥٠ هـ بالري حيث تعلم الرياضيات

(١) Ibid 105 - 106.

والفلك والأدب والكيمياء ويظهر أنه لم يتقدم للدراسات الطبية إلا بعد أن بلغ سناً خاصة، ولكنه لم يلبث أن برز فيها على جميع معاصريه وأحرز شهرة كبيرة، فصار يتنقل من بلاط إلى بلاط ومن مدينة الى مدينة يشرف على مستشفاها ويأخذ بيد العلاج والطب فيها. وكان في كل هذا يحن الى الري ويعود اليها من حين لآخر إلى أن توفي بها في العقد الثاني من القرن الرابع(١).

وليس هناك شك في أن الرازي هو أكبر طبيب في الإسلام بل في القرون الوسطى على الإطلاق، فقد أحاط بكل النظريات الطبية القديمة وأدخل عليها عناصر جديدة هدته إليها تجاربه الكثيرة ومنح الكيمياء كذلك قسطاً كبيراً من عنايته ودرسها دراسة واقعية تجريبية قضت على كثير من الخرافات والأباطيل التي لصقت بها في ذلك العهد، ولم يكن الرازي طبيباً وكيميائياً فحسب، بل اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث، ولقد كان حريصاً كل الحرص على أن يلقب بالفيلسوف، ولذلك لما أحسّ أن بعض معاصريه ينكرون عليه هذا اللقب سارع الى الرد عليهم وبين في رسالة خاصة مميزات الفيلسوف العلمية والعملية محاولاً أن يطبقها على نفسه(٢).

وهو في طبه وفلسفته واثق بنفسه كل الوثوق والى درجة لا نكاد نجدها لدى كثير من مفكري الإسلام، فهو ينتقد جالينوس في بعض آرائه، ولا يتردد في أن يرفض طائفة من النظرات الأرسطية ويضع نفسه في مصاف أبقراط وسقراط من الأطباء والفلاسفة السابقين. وفوق هذا لا يسلم بتلك الجملة المشهورة «ما ترك الأول للآخر

(١) لا يعرف بالدقة تاريخ وفاته فمن قائل إنه سنة ٣١١ وآخر سنة ٣٢٠. ولعل أرجح الروايات ما ذهب إليه البيروني من أنه في الخامس من شعبان سنة ٣١٣.

(٢) الرازي، السيرة الفلسفية نشرة كراوس سنة ١٩٣٥ في:

Orientalia, 1935, P.318 - 320.

شيئاً». ويعتقد على العكس أن السابقين تركوا للاحقين أشياء كثيرة، وقد استدرك هو نفسه على القدامى جزءاً من نقصهم وأصلح بعض أخطائهم ولا نظنه ينكر علينا إذا حاولنا اليوم أن نثبت ما في آرائه من ضعف أو خطأ. وما أشبه على كل حال في هذا الرأي لبيكون بين الطبيعيين والفلاسفة المحدثين وليس بغريب أن يقف هذا الموقف أشخاص ينادون بالتجربة ويؤمنون بنظرية التقدم العلمي المستمر. فالرازي إذن مجدد وذو آراء مستقلة يجدر بنا أن نعرفها بصرف النظر عن خطئها أو صوابها، شذوذها أو اعتدالها.

لم تستبق لنا الأيام ويا للأسف كثيراً من مؤلفات الرازي الطبية والكيميائية والفلسفية إلا أننا ربما كنا أعرف بطبه وكيميائه منا بفلسفته، والسبب في ذلك أن الباحثين من المحدثين عنوا بالرازي الطبيب والكيميائي أكثر من عنايتهم بالرازي الفيلسوف. ونحن لا ننكر أن جانبه العلمي أوضح وأقوى من جانبه الفلسفي وأن ما وصل إلينا من كتبه الطبية والكيميائية يزيد نسبياً على مخلفاته الفلسفية. بيد أن في فلسفته جرأة وغرابة تدفع الباحث الى دراستها وتفهمها، وإذا كان شذوذها وخروجها على المألوف هما من دواعي الإعراض عنها والتنفير منها، فإنها في الوقت نفسه من وسائل الترغيب فيها والتشويق إليها ونعتقد أننا نستطيع الآن أن نكوّن عنها فكرة كاملة في ضوء ما نقله أبو حاتم الرازي والبيروني والكرماني ونصيري خسرو، وبعض الرسائل القليلة التي كتبها الرازي نفسه والتي وصلت إلينا.

لئن كان الرازي قد اشتغل بالفلسفة فإنه يفترق عن فلاسفة الإسلام المعروفين في نواحٍ كثيرة فهو يهاجم أولاً أستاذهم وزعيمهم أرسطو ويخرج على كثير من نظرياته الطبيعية والميتافيزيقية[1].

(١) المصدر السابق ص ٢٣٦ من المخطوطة.

ويبالغ ثانياً على العكس منهم في التعلق بأهداب الآراء المزدكية والمانوية والمعتقدات الهندية[1].

وينكر أخيراً كل الإنكار محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين. ويرى أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع. وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب المتتالية. وقد كتب كتابين عدهما البيروني بين الكفريات وهما: «مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين» «نقض الأديان أو في النبوات»[2].

وقد صادف الكتاب الأول نجاحاً لدى بعض الطوائف التي انتشرت فيها الزندقة والالحاد وخاصة لدى القرامطة[3]. ويذهب الاستاذ ماسنيون الى أن أثره امتد الى الغرب وكان منبع تلك الاعتراضات التي وجهها عقليو أوربا الى المطبوعات والمخطوطات العربية، وأما الكتاب الثاني فقد وصل إلينا منه فقرات عن طريق غير مباشر في «كتاب أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٣٠ في طبرستان وأذربيجان في أوائل القرن الرابع للهجرة، وقد كان معاصراً ومواطناً للرازي الطبيب ودارت بينهما مناقشات حادة ومتعددة حضرها بعض العلماء والرؤساء السياسيين!

وقد شاء أبو حاتم أن يدوّن هذه المناقشات في كتابه «أعلام النبوة» حقاً إنه لا يصرح في هذا الكتاب باسم الرازي ويكتفي بأن يوجه نقده الى من سمّاه الملحد، غير أن هناك أدلة قاطعة على أن هذا الملحد ليس شخصاً آخر سوى الرازي، فإن حميد الدين الكرماني المتوفى سنة ٤١٢ هـ وزعيم لدعاة الاسماعيليين في عصر الحاكم بأمر

---

(١) البيروني رسالة ص ٣ ـ ٤.

(٢) البغدادي الفرق بين الفرق ص ٢٤١.

(٣) Massimon, K.H.R., 1920, of Encyc. de L'Ialam raz.

الله يصرح في كتابه «الأقوال الذهبية» بأن مناقشات في النبوة والمناسك الشرعية دارت بين الرازي والشيخ أبي حاتم بجزيرة الري أيام مرداوج وفي حضرته[1] والكرماني حجة في هذا الباب، فإنه أعرف ما يكون بأخبار الإسماعيليين زملائه وبمواقف الرازي وآرائه التي أخذ على عاتقه أن ينقض بعضها في كتابه الآنف الذكر. ومما يؤسف له أن مخطوطة «أعلام النبوة» الوحيدة التي وصلت إلينا بدون مقدمة ويغلب على الظن أن هذه المقدمة المفقودة كانت تشتمل على غرض الكتاب والدافع الى تأليفه[2]. فكتاب «أعلام النبوة» يوقفنا على الاعتراضات الرئيسية التي وجهها الرازي الى النبوة وأثرها الاجتماعي. وعليه نعتمد هنا أولاً وبالذات.

وهذه الاعتراضات في جملتها تقترب بعض الشيء من الاعتراضات التي أثارها ابن الراوندي من قبل وكأن الرجلين يرددان نغمة واحدة ويصدران عن أصل معين أو كأن تعاليم هندية وآراء مانوية اختفت وراء حملتهما. ونحن نعلم من جهة أخرى أن الرازي يقول بالتناسخ الذي عرفت به السمنية من الهنود ويتشيع للمانوية الذين كانوا يدسون في غير ملل للإسلام ومبادئه. ولا يبعد أن يكون قد وقف على نقد الأغريق للديانات على اختلافها، وسواء أكان الرازي متأثراً بعوامل أجنبية أم معبراً عن آرائه الشخصية، فإنه يصرح بأن الأنبياء لا حق لهم في أن يدّعوا لأنفسهم ميزة خاصة عقلية كانت أو روحية، فإن الناس كلهم سواسية وعدل الله وحكمته تقضي بألا يمتاز واحد على آخر.

---

(١) الكرماني، الأقوال الذهبية ص ٤ من مخطوطة مجموعة الحمداني.

(٢) هذه المخطوطة من مجموعة الحمداني أيضاً، وقد وقفنا عليها منذ زمن نشر كراوس أجزاء منها في Orientalia.

أما المعجزات النبوية فهي ضرب من الأقاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة التي يراد بها التغرير والتضليل. والتعاليم الدينية متناقضة يهدم بعضها بعضا ولا تتفق مع المبدأ القائل إن هناك حقيقة ثابتة، ذلك لأن كل نبي يلغي رسالة سابقة وينادي بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه والناس في حيرة من أمر الإمام والمأموم والتابع والمتبوع والأديان في جملتها هي أصل الحروب التي وقعت فيها الإنسانية من قديم وعدو الفلسفة والعلم وربما كانت مؤلفات القدامى أمثال أبقراط وإقليدس وأفلاطون وأرسطو أنفع من الكتب المقدسة(١).

ويقول الرازي «الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم ولا يفضل بعضهم على بعض، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره، ويضرب بعضهم بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات. وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى»(٢).

نظننا في غنى عن أن نشير الى أن أقوال الرازي هذه تمثّل أعنف حملة وجهت الى الدين والنبوة طوال القرون الوسطى. بيد أن الشيخ أبا حاتم استطاع أن يقابل هذه الحملة وجهاً لوجه ويخذها وأن يهدم هذه الفتنة من أساسها وفي كتابه «أعلام النبوة» صفحات تفيض إفحاماً وإعجازاً ومناقشات تسد على المكابرين والمعاندين سبل التخلص والفرار، وحبذا لو نشر هذا الكتاب في جملته فضم آية إلى آيات الاسماعيلية الكثيرة وأثراً إلى آثارهم العلمية النفيسة وأبو حاتم

---

(١) Krauset Pines, Encyc. det Islam F,asc. IV.P.M 36.

(٢) أبو حاتم، أحلام النبوة(Oveientalia) ص٣٨.

ممن أحسنوا الجدل والمناقشة والأخذ والرد وكيف لا وهو داع مهمته أن ينتصر لدعوته ويرد عنها شبه الخصوم والمعارضين؟ فهو لا يرد على الرازي بقضايا مسلمة وأدلة مشهورة وإنما يحمله على أن يرفض نفسه بنفسه ويبين له أن أقواله وآراءه متهافتة ومتناقضة[1] وهو فوق هذا لا يتكلم باسم الاسماعيلية وحدهم بل باسم الاسلام والعقل والانسانية جمعاء، ذلك لأن مشكلة النبوة لا تتصل بفرقة دون فرقة ولا تعني طائفة منفردة من طوائف الاسلام، وقارىء كتاب «أعلام النبوة» لا يشعر مطلقاً أنه يحمل شارة خاصة على عكس كتب الفرق المختلفة.

وهنا نقطة نحب أن نلفت النظر إليها وهي أن حملة الرازي وابن الراوندي من قبله على الأديان والنبوات أثارت الأوساط الإسلامية على اختلافها وحفزتها الى الدفاع عن معتقداتها فأبو علي الجياني[2] الكبير (المتوفى سنة ٣٠٣ هـ) وابنه أبو هاشم[3] (المتوفى سنة ٣٢٤هـ) المعتزليان وأبو الحسن الأشعري[4] المتوفى سنة ٣٢٤هـ) زعيم أهل السنة رأوا من واجبهم أن يردوا على ابن الراوندي. ومحمد بن الهيثم[5] الفلكي والرياضي (المتوفى سنة ٤٣٠هـ) أخذ على عاتقه أن ينقض رأي الرازي في الالهيات والنبوات، إلا أن الاسماعيلية بوجه خاص قد بذلوا في هذا المضمار همة عالية ومجهوداً صاعقاً ومعظم الردود على منكري النبوة إنما وصلت إلينا عن طريقهم وليس هذا بغريب، فإن الإسماعيلية في تعاليمها الدينية ومبادئها السياسية تقوم على النبوة وتعتمد عليها.

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٢.

(٢) ابن الجوزي فرق الشيعة ص ٢٠.

(٣) M, Horten, Pie Philos, Sys, P.364.

(٤) Spittazur Gescb. Abul-Hassan al-ashari, P. 36.

(٥) Kraus. Rinista 1954, P.363.

(هـ) موقف الفارابي من هذا الشك والإنكار :

في هذا الجو المملوء بالحوار والمناقشة في موضوع النبوة الخطير، نشأ الفارابي وكان لا بد له أن يقاسم في المعركة بنصيب، لا سيما وهو معاصر لابن الراوندي والرازي معاً، فقد ولد سنة ٢٥٩ هجرية وتوفي ٣٣٩، ويروي المؤرخون أنه كتب ردين أحدهما على ابن الراوندي والآخر على الرازي. ونأسف جد الأسف لأن هذين الردين لم يصلا إلينا[١]. وقد نستطيع أن نتكهن بموضوعهما في ضوء الملاحظات السابقة، فإنه لا يتوقع أن يرد الفارابي المنطقي الفيلسوف على ابن الراوندي إلا في شيء يتصل بالمنطق والجدل اللذين أخل الأخير بقواعدهما أو في مبدأ من مبادىء الفلسفة والإلهيات التي خرج عليها[٢].

ولا بد أن يكون الفارابي وهو الأرسطي المخلص والمعني بالسياسة والاجتماع، قد أخذ على الرازي كذلك أشياء كثيرة في مقدمتها التهجم على أرسطو وإنكار مهمة الرسول السياسية والاجتماعية.

على أن الفارابي لم يكتف بهذا الموقف السلبي وهذا الدفاع الذي إن رد عن النبوة بعض خصومها الحاضرين فهو لا يمنحها أسلحة تستعين بها على هجمات المستقبل وعلى هذا أجهد نفسه في أن يقيمها على دعائم عقلية ويفسرها تفسيراً علمياً، وبذا استطاع أن يبطل كلمة أنصار العقل الموهومين ويدحض دعوى المتفلسفين الذين

---

(١) ابن أبي أصيبعة عيون ص ١١، ١٣٩ القفطي ص ٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) ينبغي أن نلاحظ ان ابن اصيبعة يصرح بأن الفارابي كتب في الرد على ابن الراوندي في آداب الجدل والنظر بعد هذا كتابين أحدهما في آداب الجدل والآخر في الرد على ابن الراوندي.

يزعمون أن هذه الدعائم الجديدة ترجع إلى أصل أرسطي، فكأن الفارابي قد تمكن في نظرية النبوة أن يصوب الى هدفين ويحظى بغايتين فأسس الأديان تأسيساً عقلياً فلسفياً وأبان للناس أن ارسطو الذي تهجم عليه الرازي وأنكره آخرون جدير بحظ كبير من الإجلال والتقدير.

(و) نظرية الأحلام عند أرسطو :

لم يكن عبثاً أن يسمّي فلاسفة الإسلام أرسطو عظيم حكماء اليونان والرجل الإلهي وأن يرفعوه الى منزلة لم يسم إليها واحد من الفلاسفة السابقين أو اللاحقين[1]، ذلك لأنهم وجدوا لديه حلولاً لكل مشكلة اعترضتهم ووقفوا في كتبه على مختلف المعلومات التي تاقت إليها نفوسهم، ودائرة المعارف الأرسطية واسعة وشاملة حقاً بحيث يكاد يصادف الانسان فيها كل المسائل الفلسفية مدروسة دراسة مفصّلة، أو مشاراً إليها على الأقل، ولا تكاد توجد مشكلة من المشاكل الحديثة إلا وفي عبارات أرسطو ما يتصل بها تصريحاً أو تلويحاً. ويمكننا أن نقول أن هناك كتباً دبجها يراع أرسطو على أن تخدم فلاسفة الإسلام أولا وبالذات. وحظ كتاب ما، لا يقاس في الواقع فقط بمقدار ما يحوي من أفكار، بل يرجع أيضاً الى ما يحيط به من ظروف ومناسبات، فقد يكون ثانوياً في نظر مؤلفه ولكن الخلف يقدره تقديراً لأنه اهتدى فيه الى أجوبة عن أسئلة العصر وحلول لمشاكل الجيل.

ومن هذا الباب تماماً رسالتان صغيرتان لأرسطو لا تذكران في

---

(١) ابن رشد، مقدمة كتاب الطبيعة (الترجمة اللاتينية. وانظر أيضاً:
Reman auerroes, P.55.

شيء قطعاً إذا ما نسبنا الى مجموعة مؤلفاته، ومع هذا صادفتا نجاحاً عظيماً في الفلسفة المدرسية الاسلامية ونعني بهما «رسالة الأحلام» (Traiie des Reues) و«رسالة التنبؤ بواسطة النوم»-La diuina) (lion Purlesomme ونحن لا ننكر أن هاتين الرسالتين تحتويان على ملاحظات دقيقة في علم النفس فاقت كل النتائج التي انتهت إليها المدارس القديمة وأن تلاميذ أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين عنوا بهما عناية خاصة، خصوصاً والأحلام وتعبيرها كانتا من المسائل التي شغلت العامة والمفكرين في القرنين السابقين للميلاد، وفي القرون الخمسة التي تليه، وبعبارة أخرى في ذلك العصر الذي سادت فيه العرّافة والتنجيم، غير إننا نلاحظ أن الرسالتين الآنفتي الذكر أحرزتا في العالم العربي منزلة لا نظير لها. ولا نظن أن أرسطو نفسه كان يحلم بها. ويكفي لتعرف هذه المنزلة أن نشير إلى أنهما الدعامة الأولى التي قامت عليها نظرية الأحلام والنبوة الفلسفية.

لا نظننا في حاجة أن نثبت أن هاتين الرسالتين أرسطيتان فأسلوبها وطريقتها دليل واضح على ذلك، وأرسطو يشير إليهما في بعض رسائله الأخرى الثابتة(١). وقد تولى زلر (Zeller) من قبل توضيح هذه النقطة بما لايدع زيادة لمستزيد(٢) والذي يعنينا هنا أن نبين: هل ترجمت هاتان الرسالتان الى العربية أم لا؟ وهذه مسألة غامضة بعض الشيء وليس من السهل البت فيها برأي جازم، فإن المؤرخين وخاصة ابن النديم والقفطي حين يتحدثون عن كتب أرسطو التي ترجمت الى العربية لا يشيرون اليهما وكأن ما ترجم من

---

(١) Aristotle, De Somno, II, 456, P.76.

(٢) Zeller, Die Philod, der Genechen, II,2,D, 44 - 96.

كتبه السيكلوجية ليس إلا «كتاب النفس» المعروف و«رسالة الحس والمحسوس»[1] وكل ما يحظى به الباحث إنما هو اشارة غامضة اليهما في ثبت الكتب المنسوبة الى بطليموس الغريب[2] والفارابي نفسه في رسالته المسماة «ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» يقسم الكتب الأرسطية من حيث موضوعها الى ثلاثة أقسام: تعليمية وطبيعية وإلهية. وبين الكتب الطبيعية لا يذكر رسالتي «الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم» اللتين اعتاد المشاؤون السابقون عدهما فيما بينها[3]، ولكن هناك أمراً آخر له أهمية وهو أن الكندي في رسالته «في كمية كتب أرسطو» يشير صراحة الى كتاب «النوم واليقظة»[4]، ولا ندري إن كان قد وقف عليه أو عرف اسمه فقط.

ومهما يكن من أمر فإننا نميل الى الاعتقاد بأن رسالتي «الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم» إن لم تكونا ترجمتا الى العربية رأساً فقد وصلتا إليها عن طريق غير مباشر. وابن النديم يحدثنا عن كتاب «في تعبير الرؤيا» لأركاميدورس نقله حنين بن إسحق الى العربية[5]، ولا يبعد أن يكون العرب قد استقوا منه أو من أي مصدر تاريخي آخر بحوث أرسطو المتعلقة بالأحلام وتأويلها ذلك لأن فلاسفة الإسلام يدلون في هذا الصدد بآراء تشبه تمام الشبه الآراء الأرسطية، فحديث الفارابي عن النوم وظواهره والأحلام وأسبابها لا تدع مجالاً للشك في أنه متأثر

(١) ابن النديم الفهرست طبعة القاهرة ص ٣٥١ ـ ٣٥٢. القفطي تاريخ الحكماء، طبعة ليبزج ص ٤١.

(٢) القفطي ص ٤٤ يظهر أن العرب أطلقوا كتاب «الذكر والنوم» على المجموعة التي يسميها المحدثون الجيعيات الصغرى.

(٣) الفارابي، الثمرة المرضية ص ٥١.

(٤) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة ١٩٥٠، ص ٣٦٨.

(٥) الفهرست ص ٣٥٧.

بأرسطو وآخذ عنه. وقد كتب الكندي من قبل «رسالة في ماهية النوم والرؤيا» ووصل الأمر ببعضهم أن عدها ترجمة لبعض الرسائل الأرسطية(١). وربما كان أفظع شيء في هذه المسألة أن نلخص آراء أرسطو وفيها وحدها ما يكفي لإثبات أن فلاسفة الإسلام تتلمذوا له هنا، كما أخلصوا له التلمذة في مواقف أخرى.

يذهب فيلسوف اليونان الى أن النوم هو فقد الإحساس وأن الحلم صورة ناتجة عن المخيلة التي تعظم قوتها أثناء النوم على أثر تخلصها من أعمال اليقظة(٢). وبيان ذلك أن الحواس تحدث فينا آثارا تبقى بعد زوال الأشياء المحسة فإذا ما جاوزنا الشمس الى الظل قضينا لحظة ونحن لا نرى شيئاً لأن أثر ضوء الشمس على العينين لا يزال باقياً. وإذا ما حدقنا النظر طويلاً إلى لون واحد خيّل إلينا بعد مفارقته أن الأجسام كلها ملونة بهذا اللون(٣). وقد نصم بعد سماع قصف الرعد. ولا نميز بين الروائح المختلفة إذا شممنا رائحة قوية(٤)، كل ذلك يؤيد أن الإحساسات تترك فينا آثاراً واضحة. وهذه الآثار الخارجية تعطينا فكرة مقربة عن آثارها الداخلية التي تحتفظ بها المخيلة وتبرزها عند الظروف المناسبة(٥)، فالأحلام إذن إحساسات سابقة أو بعبارة أدق صور ذهنية لهذه الإحساسات تشكلها المخيلة بأشكال مختلفة، على أن الإحساسات العضوية أثناء النوم قد تؤثر في الأحلام كذلك فيحلم الإنسان بالرعد مثلاً إذا صاح صائح

---

(١) Havreau, Notices sur les Manuscrits latins de la Bibliotheque nationale 9 -20)

(٢) Aristote, Traite des Reues, I,P.9 - 10.

(٣) Ibid, II.4.

(٤) Ibid II.5

Ibid II. 11

(٥)

أو ديك بالقرب منه أو أنه يأكل عسلاً أو طعاماً لذيذاً لأن نقطة غير محسوسة من المزاج جرت على لسانه. وقد يرى النائم أنه يحترق في اللحظة التي يقترب فيها من جسمه لهب ضئيل(١). وليست الإحساسات وحدها هي التي تؤثر في الأحلام فإن الميول والعواطف ذات دخل كبير فيها، فالمحب يحلم بما يتفق وحبه. والخائف يرى في نومه عوامل خوفه ويعمل على اتقائها(٢). وكثيراً ما نحلم بأشياء رغبت فيها نفوسنا أو فكرنا فيها طويلاً(٣).

هذه هي الأحلام في حقيقتها وأسبابها. ولعل في هذه الأسباب ما يسمح لنا بتأويلها أحياناً، وقد يستعين الأطباء على معالجة مرضاهم وتشخيص دائهم بسؤالهم عن بعض أحلامهم(٤) وإذا عرفت الإحساسات والظواهر النفسية المحيطة بحلمك أمكن تعبيره. ومهارة مفسري الأحلام قائمة على أنهم يتلمّسون وجوه الشبه الموجودة بين الأحلام بعضها وبعض، والعلاقات التي بينها وبين ظروف أصحابها الخاصة(٥). غير أن كل هذا لا يبيح لنا أن نتقبل الرأي الشائع القائل بأن الأحلام وحي من الله، فإن العامة والدهماء يحلمون كثيراً، بل العصبيون والثرثارون أكثر أحلاماً من غيرهم ولا يستطيع العقل أن يسلّم بأن الله خص هؤلاء أو أغدق عليهم فيضه(٦).

لا بد أن تكون هذه الأفكار الأرسطية قد وجدت السبيل الى

(١) Arstote la diuination, II, 7.

(٢) Arstote la diuination, II,7.

(٣) Arstote la diainalion II,9.

(٤) Ibid, II, 5 - 6.

(٥) Ibid, II,9.

(٦) Ibid, 1,2,3.

العالم العربي حيث شغل موضوع الأحلام المفكرين على اختلافهم، فأهل الحديث معتمدين على بعض الآثار يفرقون بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام[١]. وهناك أحاديث كثيرة متصلة بالأحلام وأنواعها نكتفي بأن نشير الى بعضها. روى ابن ماجة عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: الرؤيا ثلاث: فبشرى من الله وحديث من النفس وتخويف من الشيطان. وفي الصحيحين: «الرؤيا ثلاث: رؤيا من الله ورؤيا من الملك ورؤيا من الشيطان» والمعتزلة يرون في الأحلام آراء مختلفة، فيرجعها بعضهم الى الله ويذهب بعض آخر الى أنها من فعل الطبائع[٢]. ومنهم من يجمع بين هذين ويقول إنها على ثلاثة أنحاء نحو يحذر الله به الإنسان في منامه من الشر ويرغبه في الخير ونحو من قبل الإنسان ثم نحو أخير من قبل حديث النفس والفكر[٣]. ويقول النظام ان الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر[٤] وهذا التفسير على اختصاره يحمل في أثنائه بعض الأفكار الأرسطية.

(ز) أثرها في نظرية النبوة الفارابية :

إلا أن رأي أرسطو في الأحلام يبدو بشكل واضح لدى الفلاسفة، وقد خلف الكندي رسالة في «ماهية النوم والرؤيا» سبق أن أشرنا إليها وهذه الرسالة لا تزال حتى اليوم بين مخطوطات استامبول ونرجو أن تنشر قريباً. وقد وقفنا عليها من طريق آخر فإن المستشرق الايطالي البينو ناجي، نشر في أخريات القرن الماضي بضع

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميين ١١، ٤٣٤.

(٢) المصدر السابق ١١، ٣٤٣.

(٣) المصدر السابق ١١، ٤٣٣، ٤٣٤.

(٤) المصدر السابق ١١، ٤٣٣.

رسائل للكندي مترجمة الى اللاتينية[1] ومن بينها واحدة عنوانها (De-somno et visione) (النوم والرؤيا) وأضحى من المحقق أن هذه الرسالة اللاتينية ليست إلا ترجمة للرسالة العربية المتقدمة ونظرة إليها تكفي لإثبات أن الكندي تأثر تمام التأثر ببحوث أرسطو السابقة المتعلقة بالنوم والرؤيا. وقد قارن ألبينو ناجي بعض التعريفات الكندية بما يقابلها من التعريفات الأرسطية، وأظهر في جلاء ما بينها من قرابة[2] وبذا وضع هذا الفيلسوف العربي أساس نظرية الأحلام الفلسفية في الإسلام.

اعتنق الفارابي بعد الكندي نظرية أرسطو في الأحلام وقال معه إنها أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها. ولا بد أن يكون قد لوحظ في التفاصيل والجزئيات تشابه واتصال أكثر من هذا بينه وبين الفيلسوف اليوناني، فإن الفارابي يعتد بالميول والعواطف ويثبت ما لها من أثر في تكوين الأحلام وتشكيلها. ويرى كذلك أن للطبائع والأمزجة دخلاً كبيراً فيها، وكل تلك أفكار رددها أرسطو من قبل.

إلا أن صاحب اللوقيون يجهد نفسه دائماً في أن يبعد عن مذهبه التفسيرات الدينية والتعليلات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة. ونزعته الواقعية تغلب عليه في دراسته النفسية، كما استولت عليه في بحوثه الطبيعية والأخلاقية، لهذا نراه يرفض أن تكون الرؤى وحياً من عند الله، ولا يقبل مطلقاً التنبؤ بواسطة النوم لأن الأحلام ليست مقصورة على طائفة دون أخرى. وفي مقدور العامة والدهماء أن يدّعوا التنبؤ بالغيب عن هذا الطريق، وهذا ما لا يسلم به أحد.

وهنا يفارق الفارابي أستاذه ويقرر أن الانسان يستطيع بواسطة

---

(١) Al Kindi Diephilos, Abb, P.21 etsuir.

(٢) Ibid., P. XZ111.

مخيلته الاتصال بالعلم العلوي واختراق حجب الغيب والوقوف على المكنون والخفي.

ولكن يجدر بنا أن نعقب على هذا مسرعين بأن الفارابي وإن خالف أرسطو فإنما يخالفه في نقطة محددة، ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة لا يتم في رأيه إلا لطائفة ممتازة وجمع مختار. وإذا كان قد وفق لحل موضوع المنامات والرؤى فلم يبق أمامه إلا خطوة واحدة لحل مشكلة النبوة، فإن المخيلة متى تحررت من أعمال اليقظة المختلفة استطاعت أثناء النوم أن تصعد الى سماء النور والمعرفة. وإذن متى توفر لدى شخص مخيلة ممتازة تمت له نبوءات في النهار مثل نبوءات الليل وأمكنه في حال اليقظة أن يتصل بالعقل الفعال مثل اتصاله به أثناء النوم، بل ربما كان ذلك على شكل أوضح وصورة أكمل، فالنبي في رأي الفارابي بشر منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الالهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات.

٣ ـ ما يؤخذ على هذه النظرية

هذه هي نظرية النبوة في حقيقتها العلمية والفلسفية وظروفها وأسبابها الاجتماعية ومصادرها وأصولها التاريخية. ونعتقد أنها الجزء الطريف والمبتكر في فلسفة الفارابي. حقاً إنها تعتمد على أساس من علم النفس الأرسطي إلا أنها في مظهرها الكامل أثر من آثار تصوف الفارابي ومعتقداته الدينية، فإن الاتصال بالعقل الفعّال سواء أكان بواسطة التأمل والنظر أم بواسطة التخيّل هو قمة التصوّف الفارابي. ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن الفارابي متمش هنا مع مبدئه في التوفيق بين الفلسفة والدين، ومتأثر بتعاليم الإسلام تأثره بأفكار أرسطو، فإن العقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والالهامات

السماوية في رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذي جاءت به نظرية الإسلام.

كل منهما واسطة بين العبد وربه وصلة بين الله ونبيه والمشرع الأول والملهم والموحي الحقيقي هو الله وحده. وبهذا استطاع الفارابي أن يمنح الوحي والالهام دعامة فلسفية ويثبت لمنكريها أنهما يتفقان مع مبادىء العقل ويكونان شعبة من شعب علم النفس.

(أ) النبي والفيلسوف:

غير أنه قد يعترض عليه بأنه يضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف فإن وصول الأول عن طريق المخيلة في حين أن الثاني يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل. وليس هناك شك في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة، ولكن الفارابي فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة المخيلة. ما دام العقل الفعال مصدرها جميعاً، فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذي أخذت عنه. والنبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع. والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيّل أو التأمّل، على أن الفارابي بعد أن فرق في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» بين النبي والفيلسوف من ناحية الوسائل التي يصلان بها الى المعرفة عاد فقرر في مكان آخر أن الأول مثل الثاني يمكنه أن يعرج الى مستوى الكائنات العلوية بواسطة العقل فإن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الصعود الى عالم النور حيث يتقبّل الأوامر الإلهية، فلا يصل النبي الى الوحي عن طريق المخيلة فحسب، بل

بما فيه من قوى عقلية عظيمة. يقول الفارابي: «النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي الرسل فستبلغ مما عند الله الى عامة الخلق»[1].

(ب) النبوة فطرية لا مكتسبة :

وإذا كان في مقدور النبي أن يتصل بالعقل الفعّال بواسطة النظر والتأمّل، فإن النبوة تصبح ضرباً من المعرفة يصل إليها الناس على السواء، فبتأثير العقل الفعّال نبحث ونفكّر وندرك الحقائق العامة، وبتفاوت أثره فينا تختلف درجاتنا، ويفضل بعضنا بعضاً، وإذا ما عظم إشراقه على واحد منا سما به الى مرتبة الإلهام والنبوة. ولعل هذا هو الذي دفع علماء الكلام الى أن يأخذوا على الفارابي ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ميلهم الى عد النبوة أمراً مكتسباً مع أن أهل الحق فيما يصرح الشهرستاني يقولون «إن النبوة ليست صفة راجعة الى النبي ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ولا استعداداً نفسياً تستحق به اتصالاً بالروحانيات، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده»[2].

ونحن لا ننكر أن موازنة الفارابي بين النبي والفيلسوف تدع باب النبوة مفتوحاً للجميع، كما أن الفلسفة ليست مقصورة على طائفة دون أخرى، إلا أنه ينبغي أن نضيف أن الفلسفة في رأيه

---

(١) الفارابي، الثمرة المرضية ص ٧٢.
(٢) الشهرستاني، نهاية الأقلام ص ٤٦٢.

ليست سهلة المنال بالدرجة التي تبدو لأول وهلة، فلكل أن يتفلسف ولن يحظى بالفلسفة الحقة إلا أفراد قليلون وفوق هذا. فالفارابي يقرر أن النبي ينعم بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة ويغلب على الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان في رأيه لا مكتسبتان وان كان لم يصرح بذلك. ومهما يكن فنظرية أهل السنة قائمة على أن في نفس النبي ومزاجه كمالاً فطرياً استحق به النبوة وسما بسببه الى الاتصال بالملائكة وقبول الوحي. والأنبياء هم صفوة الناس وخيرة الله في خلقه: «الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس». يقول الشهرستاني «فكما يصطفيهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة يصطفيهم من الخلق فعلاً بكمال الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الأخلاق وكرم الأعراق فيرفعهم مرتبة مرتبة حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة وكملت قوته النفسانية وتهيأت لقبول الأسرار الإلهية بعث اليهم ملكاً وأنزل عليهم كتاباً»(١).

(جـ) تعارض هذه النظرية مع ظاهر النصوص القرآنية:

وأخيراً إذا كان في الإمكان أن يتخلص الفارابي من الاعتراضين السابقين، فهناك اعتراض ثالث تعز الإجابة عنه وهو أن تفسير الوحي والإلهام على النحو السيكولوجي السابق يتعارض مع كثير من النصوص الثابتة، فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي ﷺ في صورة بعض الأعراب أو أنه كانت تسمع له صلصلة كصلصة الجرس الى غير ذلك من آثار متصلة بالوحي وطرائقه. ولا نظن أن هذه الآثار غابت عن الفارابي، إلا أنه فيما نعتقد شغل بمسألة أخرى وعني بأن يثبت أولاً وبالذات أن الوحي أمر ممكن ولا يخرج على المبادىء العلمية المقررة، وبذا أصبح اتصال

---

(١) المصدر السابق ص ٤٦٣.

الروحاني بالجسماني الذي كان يستبعده الصابئة وغيرهم مقبولاً.

وينبغي أن نلاحظ أن جل جهد الفارابي في نظرية النبوة لم يكن موجهاً نحو أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء في القرآن والحديث متصلاً بالوحي وكيفياته وإنما كان مصوباً الى تلك الطائفة التي أنكرت النبوة من أساسها ولم تحارب الإسلام فحسب بل حاربت الأديان على اختلافها، فلم ير الفارابي بدأ من أن ينتصر لمبدأ النبوة من حيث هو وأن يوضعه بمعزل عن أية بيئة أو وسط خاص وليس بعزيز عليه بعد هذا أن يتأول ما ورد من نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها وقد سلك سبيل التأويل غير مرة فسلم بوجود اللوح والقلم مثلاً ولكنه فسرهما تفسيراً يتفق مع نظرياته الفلكية والميتافيزيقية[1].

ونحن لا ننكر أن الاسترسال في التأويل قد يغيّر كثيراً من معالم الدين، إلا أنه وسيلة لازمة لمن يحاولون التوفيق بين العقل والنقل. والحقيقة أن الفارابي وقف هنا ـ شأنه في نظرياته الأخرى ـ موقفاً وسطاً فأثبت النبوة إثباتاً عقلياً علمياً غاضاً الطرف عن بعض النصوص والآثار المتصلة بها وكأنه في الوقت الذي منحها فيه أسلحة جديدة جردها من بعض ما كانت تعتمد عليه من أحاديث وأسانيد، والموفق مضطر دائماً لأن يستخلص من الرأيين المتقابلين مذهباً جديداً يمت إلى كل واحد منهما بصلة.

ومهما يكن من شيء فلو لم يصنع الفارابي إلا أنه أظهر بجلاء منزلة النبي السياسية والاجتماعية لكفى، وقد استطاع بهذا أن يرد على أباطيل ابن الراوندي واعتراضات الرازي وفي ضوئه سار فلاسفة الإسلام الآخرون وفسروا كثيراً من التعاليم الدينية بهذه الروح وتلك النزعة، وبوضع النبوة هذا الوضع الإنساني الاجتماعي

---

(١) الفارابي، الثمرة المرضية ص ٧٧.

يمكن أن تحل مشكلة الرئاسة الدينية والسياسية التي شغلت المسلمين منذ القرن الأول للهجرة، وفي رأي الفارابي أن النبي والإمام والملك والحاكم والفيلسوف الذي نادى به أفلاطون لجمهوريته، يجب أن يقوموا بمهمة سياسية واحدة[1]، فهم واضعو النواميس والمشرفون على النظم الاجتماعية مسترشدين في كل هذا بالأوامر الإلهية وميزتهم المشتركة أنهم يستطيعون الاتصال بالعالم الروحاني في حال اليقظة وأثناء النوم بواسطة المخيلة أو الفكر[2]. وفي هذا التفسير ما فيه من انتصار للاسماعيلية والشيعة بوجه عام سنرى أثره فيما بعد.

٤ ـ أثرها في مختلف المدارس الإسلامية :

للباحثين في تاريخ الفلسفة مذاهب مختلفة فجماعة يرون أن واجب المؤرخ ينحصر في دراسة الأشخاص وتفصيل القول في حياتهم وبيان الظروف المحيطة بهم والعوامل الداخلية والخارجية التي أثرت فيهم ولا يعنون عناية كبيرة بأفكارهم في نشأتها وتكوينها وارتباطها بالآراء والنظريات السابقة واللاحقة على أنهم إن تعرضوا لهذه الأفكار نظروا إليها منعزلة عما حولها وبدت في أيديهم وكأنها وحدة مستقلة وحلقة منفصلة عن سلسلة التفكير الانساني. وهناك طائفة أخرى تؤمن بأن الفلسفة دائمة وأن الأفكار الفلسفية في مختلف العصور متصلة الحلقات مرتبط بعضها ببعض فيجب على الباحث أن يبين تطورها ومقدار تأثر الخلف بالسلف. وليس بكاف أن يقال إن فيلسوفاً جاء بفكرة معينة بل لا بد من البحث عن أمهات هذه الفكرة وأصولها القريبة والبعيدة وعن بناتها وبنات بناتها إن صح أنها أعقبت

---

(١) الفارابي، تحصيل السعادة ص ٤١ ـ ٤٤.

(٢) الفارابي، السياسات المدنية ص ٤٤ ـ ٥٠.

في الأجيال التالية. والافكار كالأشخاص ذات تاريخ يطول ويقصر وحياة متنوعة الألوان والأشكال، ففي حين يقدّر لبعضها الخلود وفي حين يقضى على بعضها الآخر بالاهمال والنسيان.

وفي رأينا أن الدراسة التاريخية الكاملة تستلزم الجمع بين هاتين الطريقتين، وكي تفهم الأفكار فهماً صحيحاً يجب أن تدرس في ضوء حياة أصحابها، والبيئة التي تكونت فيها. ولا يمكننا أن نقدر الفلاسفة والمفكرين حق قدرهم وننزلهم المنزلة اللائقة بهم إلا ان تتبعنا أفكارهم في مختلف أدوارها وأثبتنا ما أنتجت من آثار. وكثيراً ما أعانت الأفكار على توضيح نواح غامضة في حياة مبتكريها أو القائلين بها.

وسيراً على هذه السنة بدأنا فعرضنا نظرية النبوة كما تصورها الفارابي وحاولنا أن نبيّن الأسباب الاجتماعية أو الدينية التي دفعته إليها والمناقشات اليومية والبحوث النظرية التي ولدتها. ثم صعدنا إلى أصولها التاريخية ووضعنا العلاقة بينها وبين بعض الآراء القديمة وناقشناها أخيراً مبينين ما إذا كانت تلتئم مع التعاليم الإسلامية وتقصر شقة الخلاف بين الفلسفة والدين. ونرى الآن واجباً علينا أن نبيّن ما لهذه النظرية من أثر فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين وسنتتبع تاريخها في المدارس الإسلامية على إختلافها محاولين أن نبين كذلك مقدار نفوذها في القرون الوسطى والتاريخ الحديث.

(أ) اعتناق ابن سينا لها :

قد يكون أول سؤال يسأله الباحث هو: هل أخذ فلاسفة الإسلام الآخرون بهذه النظرية؟ والجواب عن هذا أن ابن سينا أولا اعتنقها في إخلاص وعرضها في صورة تشبه تمام الشبه ما قال به

الفارابي. وقد خلف لنا رسالة عنوانها: «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»[1] وفيها يفسر تفسيراً نفسياً سيكولوجياً ويؤول بعض النصوص الدينية تأويلا يتفق مع نظرياته الفلسفية.

ويبدأ كالفارابي فيوضح الأحلام توضيحاً علمياً فإذا ما حل مشكلتها جاوزها إلى موضوع النبوّة، وفي رأيه أن التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الانسانية تستطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم، فليس ببعيد عليها أن تستكشفه في حال اليقظة، فأما التجربة والسماع فيقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبؤوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم وأما عقلاً فنحن نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلة مثبتة في العالم العلوي ومقيدة في لوح محفوظ فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود الى هذا العالم والوقوف على هذا اللوح عرفت ما فيه وتنبأت بالغيب. وهناك أشخاص يدركون هذا أثناء النوم عن طريق مخيلتهم فيحلمون بأشياء كأنها حقائق ملموسة وآخرون عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم فأدركوا ما في عالم الغيب في حال اليقظة كما يدركونه أثناء النوم، وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون الى مرتبة النور والعرفان.

يقول ابن سينا: «التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حال المنام، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة، إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان. أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلا وقد جرّب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوي التخيل والتذكر. وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات». «تنبيه» : قد علمت فيما

---

(١) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة ص ١٣ وما بعدها.

سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ثم نبّهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري.

إشارة: «ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل. وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه»[1]. فالحقائق منقوشة في العالم العلوي وكل من اتصل به أدركها والمهم فقط هو شرح كيفية هذا الاتصال.

وابن سينا يوضح هذا توضيحاً يحاكي فيه الفارابي حذوك القذة بالقذة، فيلاحظ أن بعض المرضى والممرورين يشاهدون صوراً ظاهرة حاضرة دون أن يكون لها أية صلة بإحساساتهم الخارجية، ولا بد لهذه الصور من سبب باطني ومؤثر داخلي، وإذا بحثنا في قوى النفس المختلفة وجدنا أن المخيلة مصدر الصور الباطنية المختلفة[2]، بيد أنه قد يصرفها عن عملها شواغل حسية وأخرى باطنية[3] فإذا انقطعت هذه الشواغل أو قلّت أثناء النوم لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص بها الى جانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب، وإذا كانت النفس قوية الجواهر تسع الجوانب المتجاذبة وتستطيع الاستيلاء على الشواغل المختلفة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة[4] وهذه القسوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء

---

(١) ابن سينا، الاشارات ص ٢٠٩ ـ ٢١١.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٢.

(٣) المصدر السابق ص ٢١٢، ٢٢٣.

(٤) المصدر السابق ص ٢١٤.

كما تحصل لأولياء الله الأبرار والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه، فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء[١] وكلما زكى المرء نفسه رقي في هذا الباب وزاد على مقتضى جبلته إلى أن يبلغ المبلغ الأقصى[٢].

فالنبوة إذن فطرية لا مكتسبة وكل ما للكسب فيها من يد أنه يزيد النبي كمالا على كماله ورفعة فوق رفعته وإذا ما حظي شخص بالاتصال بالعالم العلوي تمت على يديه أمور خارقة للعادة من معجزات وكرامات. وهذه الأمور وإن غاب عنا سرها يمكن أن تفسر من هذا الطريق النفسي الروحاني. يقول ابن سينا: «لعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استسقى للناس فسقوا أو استشفى لهم فشفوا أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان أو السعير والطوفان أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير أو مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تتعجل فإن الأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة وربما يتأتى لي أن أقص بعضها عليك»[٣].

وهذه الأسباب في رأي ابن سينا ليست شيئاً آخر سوى أن النفوس السامية، وقد تجردت عن المادة وصعدت الى سماء الأرواح تستطيع التأثير في العالم الخارجي مثل نفوس الأفلاك وعقولها[٤]. وأثرها هذا خاضع في الواقع للإرادة الإلهية وفيض من العناية الربانية والمعجزة وإن خرجت على المألوف في ظاهرها هي أثر من آثار القوى

---

(١) ابن سينا الأشارات ص ٢٢٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ص ٢١٩.

(٤) المصدر السابق ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

المتصرفة في الكون وكأن ابن سينا أحس بأن هناك أشخاصاً سيتمادون في طريق الفروض العقلية ويرفضون هذه التفسيرات الروحانية، فعاد في آخر بحثه ودعاهم الى التأنّي والتدبّر والبحث والتمحيص قبل الإنكار والقطع بالاستحالة وختم «إشارته» بتلك النصيحة الذهنية الغالية التي يجب أن يضعها كل باحث وكل مفكر دائماً نصب عينيه وهي: «إياك أن يكون تلبسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء، فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبين لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان أزعجك استنكار الاعتصام ما يوعاه سمعك ما دامت استحالته لم تبرهن لك. والصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان، واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعة اجتماعات على غرائب»[1].

(ب) تسليم ابن رشد بها:

درس ابن سينا نظرية النبوة في البحث الأخير من «الإشارات» فجاءت درة العقل وإكليل الكتاب وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطاناً فوق سلطانها وقوة إلى جانب قوتها ويغلب على ظننا أن كل فلاسفة الإسلام أخذوا بها، ومما يؤسف له أنه لم يصل إلينا شيء عن ابن باجة وابن طفيل يوضح موقفهما ازاءها، إلا أن نزعتهما الصوفية ورغبتهما الأكيدة في التوفيق بين الفلسفة والدين تدفعنا الى القول بأنهما كانا يسلمان بها ويدعوان اليها. أما ابن رشد فقد عرض لها في «تهافت التهافت» مفنداً

(١) ابن سينا، الاشارات ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

لاعتراضات الغزالي ومدافعاً عن الفلاسفة القدامى والمحدثين، وهو يرى أن هذه النظرية وإن تكن من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم مقبولة في جملتها ولا وجه للغزالي في الاعتراض عليها[1].

وما دمنا نسلِّم أن الكمال الروحي لا يتم إلا باتصال العبد بربه فلا غرابة في أن تُفسَّر النبوة بضرب من هذا الاتصال. غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقى وقفاً على الفلاسفة والعلماء، فإن عامة الناس لا يدركون كنهها ولا يستطيعون الوقوف على حقيقتها[2]. وجدير بنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم ونقدم لكل طائفة ما يناسبها من غذاء.

(جـ) تمشياً مع تعاليم الصوفية ومبادىء المعتزلة :

تعددت المدارس وتنوعت الفرق في العالم الإسلامي، فمن متكلمين الى متصوفة ومن شيعيين الى سنيين وتحت كل شعبة من هؤلاء طوائف شتى وفرق متعددة، غير أن هذه المدارس والفرق على تنوعها وتعددها تلتقي في نقط مشتركة، وقد استطاعت الأفكار الفلسفية أن تنفذ إليها جميعاً، ولكن بدرجات متفاوتة، ففي حين أن الشيعة وخاصة الاسماعيلية يتقبلون بقبول حسن كثيراً من الآراء الفلسفية نرى أهل السنة يقفون من هذه الآراء موقف الحذر والحيطة وعلى هذا النحو يمكننا أن نلاحظ أن المعتزلة يدنون في أغلب بحوثهم من الفلاسفة في حين أن الأشاعرة يعارضونهم ويناقضونهم، وقد سبق لنا أن بيّنا مقدار تأثر فلاسفة الإسلام بنظرية النبوة الفارابية ويحسن بنا الآن أن نبين إلى أي مدى استطاعت أن تؤثر في المدارس

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت ص ١٢٦ وما بعدها.

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة ص ٧٣.

الإسلامية الرئيسية وكيف استقبلت من معارضيها ومحبذيها ولا نظننا في حاجة أن نشير الى موقف الصوفية منها، فهي بما فيها من تصوف كفيلة بأن تنال حظوتهم، هذا الى أنها تضع أساساً علمياً لآرائهم ونظرياتهم، ويعنينا بوجه خاص أن نعرض لأثرها لدى المعتزلة والأشاعرة من علماء الكلام والاسماعيلية والباطنية من الشيعيين.

فأما المعتزلة فنحن نعلم نزعتهم العقلية ومحاولتهم تغليب العقل على النقل، ولعل هذه النزعة هي التي دفعت البلاقلاني إلى أن يرميهم بموافقتهم للبراهمة في نفس النبرات وهي تهمة لا تخلو من غلوّ وتحامل[١]. والواقع أن المعتزلة لم ينكروا النبوة بحال بل قالوا بضرورتها وذهبوا تمشياً مع فكرة الصلاح والأصلح إلى أن إرسال الرسل واجب على الله سبحانه وتعالى لطفاً بعباده ورأفة بهم[٢].

وقد عاش الجبائيان آخرا شيوخ المعتزلة الكبار في جو فتنة إنكار النبوة الذي عاش فيه الفارابي، وكان لا بد لهما أن يعرضا لهذا الموضوع. ولاحظ أبو علي أن أهل السنة يذهبون الى أن النبوة ابتداء من عند الله يصطفي لرسالته من يشاء من عباده دون أن يستلزم ذلك اكتساباً أو مجاهدة أو نظراً أو تأملاً، ويرى الفارابي أنها تقوم على أساس استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة، فهي ضرب من الإثابة والأثر المترتب على استعداد ومجهود سابق. وقد شاء الجبائي الكبير أن يلائم بين هذين الطرفين. فقال: كما قال عباد بن سليمان المعتزلي من قبل[٣] أن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة واصطفاء الله لأنبيائه واختصاصه إياهم بالنبوة وهو بهذا يلتقي مع

(١) الباقلاني التمهيد، القاهرة ص ٢٩٦، ١٠٧، ١١٩.
(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، أنقرة ١٩٦٢، ص ١٥٦.
(٣) الأشعري مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٤٤٨.

الفلاسفة[1]. ويضيف الى ذلك متفقاً مع أهل السنة أن النبوة يجوز أيضاً أن تكون ابتداء[2]. وقد أخذ المعتزلة المتأخرون بهذا التوفيق وعلى رأسهم القاضي عبدالجبار الذي وضع كتاباً في «تثبيت دلائل النبوات».

وأما الأشاعرة فقد أخذوا بما أخذ به أهل السنة من قبل وقرروا أن النبوة مجرد اصطفاء واختيار من الله تعالى، يمن بها على من يشاء من عباده، فليست صفة راجعة الى النبي ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه إنما هي محض ابتداء ورحمة من الله تعالى فهم يعارضون الفلاسفة وإن سرت اليهم عدوى بعض أفكارهم وبخاصة الغزالي والشهرستاني ونكتفي بأن نقف قليلاً عند الغزالي الذي يعد برغم نقده للكلام والمتكلمين من مثبتي دعائم المذهب الأشعري. وقد أبلى الأشاعرة بلاءاً حسناً في رد شبه البراهمة وخاصة الباقلاني وإمام الحرمين واستمسك الأشاعرة المتأخرون جميعاً أمثال النسفي والأيجي والتفتازاني بأن النبوة اصطفاء من الله وفضل منه وهبة لا تكتسب.

(د) موقف الغزالي منها:

يرى الأشاعرة أن نظرية الفارابي في النبوة تناقض مناقضة صريحة طرق الوحي المسلم به في الكتاب والسنة. وقد كان الأشعري من معاصري الفارابي وعاش في جو محنة خلق القرآن وفتنة الإلحاد الطاغية وبرغم نشأته الاعتزالية انتهى به الأمر أن مال الى جانب أهل السنة ووقف عند النصوص وحرص على الأخذ بها وسار أتباعه من

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين ج ٢.

(٢) المصدر السابق.

بعده على نهجه كما قدمنا. والغزالي من أكبر أنصار الأشاعرة بوجه عام. وفي النصف الأخير من القرن الخامس الهجري بوجه خاص، ولم يغفل نظرية الفارابي في النبوة وتحامل عليها كما تحامل على الآراء الفلسفية الأخرى ولكنه في تحامله لم يستطع أن يرد عليها رداً مقنعاً أو ينقضها بشكل واضح على أنه هو نفسه بالرغم من خصومته لها لم ينج من أثرها، وقال بآراء تقترب منها كل القرب وخصومة الأفكار تختلف الى حد ما عن خصومة الأشخاص فقد تستطيع التبرؤ من كل ما يتصل بخصمك المادي على حين يعز عليك أحياناً أن تنجو تماما من سلطان فكرة تعارضها ذلك لأن النظريات والآراء بما فيها من قدر من الصواب يمكنها أن تؤثر في أصدقائها وأعدائها بل في أشد الناس هجوماً عليها.

ولا أدل على هذا ما نلاحظ في موضوعنا هذا فإن الغزالي يناقش في كتابه «تهافت الفلاسفة» نظرية النبوة الفارابية ملاحظاً أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة الى العقل الفعال أو قوة متخيلة خاصة أو أي فرض آخر من الفروض التي يفترضها الفلاسفة[١]. ثم يعود في كتابه «المنقذ من الضلال» فيقرر أن النبوة أمر مسلّم به نقلاً ومقبول عقلاً ويكفي لتسليمها من الناحية العقلية أن نلاحظ أنها تشبه ظاهرة نفسية نعترف بها جميعاً ألا وهي الأحلام والرؤى وهاكم عبارته بنصها: «وقد قرّب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم. إن النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير»[٢].

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص ٦٢.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال ص ٣٣.

ونحن في غنى عن أن نشير إلى أن هذه العبارة تحمل في ثناياها أفكاراً فارابية واضحة وبصرف النظر عما في موقف الغزالي من تناقض فإن اعتراضه على نظرية الفارابي في النبوة لم يكن شديدا ولا قاطعاً. وهذا لم يتردد في أن يعتنقها في مكان آخر محاولاً دعمها على أساس من الفيض والإشراق. ولعل هذا هو الرأي الأخير الذي اطمأنت اليه نفسه لا سيما والدلائل قائمة على أن «المنقذ» متأخر تأليفاً عن «التهافت» ومشتمل على خلاصة بحوث الغزالي ونتيجة دراساته السابقة.

(هـ) أخذ الإسماعيلية بها:

وإذا كانت نظرية النبوة الفارابية قد استطاعت التأثير في خصومها من الأشاعرة، فهي على هذا القدر لدى من ينتمون إليها من الإسماعيلية والباطنية وإننا لنلحظ منذ أخريات القرن الرابع الهجري أن اخوان الصفا الذين لم يبق اليوم شك في أمر اتصالهم بالاسماعيلية يشيدون بذكر قوة المخيلة ويبينون ما لها من أثر في الظواهر النفسية المختلفة وخاصة في المنامات والأحلام والوحي والالهام(١).

ويلخص لنا الغزالي في رده على الباطنية معتقدهم في النبوات قائلاً إنهم يذهبون الى «أن النبي عبارة عن شخص فاض عليه من السابق بواسطة المثالي قوة قدسية صافية مهيأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الذكية في المنام حتى تشاهد من مجاري الأحوال في المستقبل، إما صريحاً بعينه أو مدرجاً تحت مثالي يناسبه مناسبة ما فيفتقر فيه إلى

---

(١) إخوان الصفا، رسائل جـ ١ ص ٣٨٥ ـ ٣٩١ جـ ٤ ص ١٤٩ ـ ١٦٤.

التعبير. إلا أن النبي هو المستعد لذلك في اليقظة فلذلك يدرك الكليات العقلية عند شروق ذلك النور وصفاء القوة النبوية كما ينطبع مثال المحسوسات في القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الأجسام الصقيلة[1]. ويضيف الغزالي أن هذه الآراء كلها مأخوذة عن الفلاسفة وهذه ملاحظة لا تقبل الشك ولا الانكار»[2].

وقد تأثر الإسماعيلية بالأفكار الفلسفية في غير موضع، إلا أن نظرية النبوه على الخصوص راقتهم الى حد كبير وصادفت هوى في نفوسهم فإنها لا توضح النبوة فحسب، بل تشرح فكرة الإمامة التي قامت عليها دعوتهم. وقد قدمنا أن الفارابي يصرح بإن الإمام والنبي والفيلسوف يرمون الى غاية واحدة ويستمدون تعاليمهم من مصدر مشترك ألا وهو العقل الفعال[3]. وإذا كان بعض الاسماعيلية قد أخذ على عاتقه أن يرد على مفكري النبوة فهو في الوقت نفسه يدفع شبهاً يمكن أن يوجه إلى الإمامة، فنظرية النبوة الفارابية أساس علمي متين بنى عليه الإسماعيليون كثيراً من تعاليمهم ولم يزيدوا عليها شيئاً إلا أنهم تأولوا بعض النصوص التي سكت عنها الفارابي فقالوا مثلاً أن جبريل هو العقل الذي يفيض على الأنبياء بالمعلومات وإن القرآن تعبير عن المعارف التي فاضت على النبي ﷺ من هذا المصدر[4].

٥ ـ انتقالها إلى التفكير الفلسفي اليهودي والمسيحي :

الآن وقد لخصنا في اختصار أثر نظرية النبوة في القرون

(١) الغزالي، فضائح الباطنية ص ٩.
(٢) المصدر السابق ص ١٠.
(٣) ص ٧٥، ٧٦، ٩٩.
(٤) المصدر السابق ص ٩.

الوسطى الإسلامية، يجدر بنا أن نولي وجهنا شطر القرون الوسطى اليهودية والنصرانية لنبين هل تمكنت هذه النظرية من النفوذ إليها، وسنكتفي من بين مفكري اليهود بموسى بن ميمون الذي يعلن في صراحة تلمذته للفارابي وابن سينا[1] ونشير بين المسيحين الى ألبير الأكبر فقط الذي كثيراً ما ورد اسم الفارابي في مؤلفاته اللاتينية[2].

(أ) استمساك ابن ميمون بها :

فأما ابن ميمون فلا نظن أن واحداً من رجال الفلسفة المدرسية ـ اللّهم إلا ابن سينا ـ قد استمسك بنظرية النبوة الفارابية وعنى بها مثل عنايته، فقد وقف عليها في الجزء الثاني من كتابه «دلالة الحائرين» نحو مائة صفحة أو يزيد، وبذل جهده في التوفيق بينها وبين الديانة الموسوية[3] وترجع الآراء المتعلقة بالنبوة في نظره إلى ثلاثة أقسام، فطائفة ترى أن النبي مجرد شخص اصطفاه الله من بين خلقه وكلفه بمهمة خاصة سواء أكان عالماً أم جاهلاً صغيراً أم كبيراً، فلا يشترط فيه أي شرط ما دام الله قد اختاره اللهم إلا أن يكون حسن السلوك سامي الأخلاق، ويرى المشاؤون ويعني بهم ابن ميمون فيما نعتقد الفارابي وابن سينا ـ أن النبوة تستلزم كمالاً في الطبيعة الانسانية وسمواً في المواهب العقلية والاستعدادات الفطرية فليس لكل شخص إذن أن يكون نبياً بل من اكتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة.

والرأي الذي ينحاز إليه الفيلسوف اليهودي هو أن النبي إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عباده

---

(١) اسرافيل ولفنسون موسى بن ميمون ص ٦٤.

(٢) Madkour la place. P.2.

(٣) Maimonide. Guide I.II,259 - 294.

الآخرين[١]. ولا بد له من مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال وتوقفه على الأمور المستقبلة كأنما هي أشياء محسوسة ملموسة[٢]. وعلى قدر ما تعظم المخيلة ويزيد اتصالها بالعالم العلوي تسمو الالهامات النبوية وتتنوع. ومن هنا تفاوت الأنبياء فيما بينهم بتفاوت مخيلاتهم واختلاف ما يوحى إليهم تبعاً لذلك[٣]. فقوة المخيلة إذن ذات أثر كبير في الكشف والإلهام وشرط أساسي في كل من يرقى الى مرتبة النبوة[٤].

وينبغي أن تتوفر لدى النبي أيضاً إلى جانب مخيلته قوى عقلية عظيمة، لأن المخيلة لا تستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعال إن لم يكن في معونتها قوى فكرية ممتازة[٥]. هذه الملاحظات على اختصارها تكفي للبرهنة على أن ابن ميمون اعتنق في إخلاص نظرية الفارابي في النبوة.

(د) ورودها لدى ألبير الأكبر:

أما ألبير الأكبر فقد أثرت فيه الآراء الفارابية عامة من نواح كثيرة، فهو يقول بنظرية في السعادة لا تختلف كثيراً عما ذهب إليه الفارابي، ويقرر أن الانسان متى وصل الى مرتبة العقل المستفاد أصبح على اتصال دائم بالعالم الروحاني وأضحى الى حد ما شبيهاً بالله ووقف على المعارف المختلفة وفاز بغبطة لا نظير لها[٦]. ويحلل من

---

(١) Ibid. P.298.

(٢) Ibid. P.333 et suiv.

(٣) Ibid. P.333.

(٤) Ibid. P. 332.

(٥) Ibid. P. 393.

(٦) Renan Aureeocs, 255.

جهة أخرى نظرية النبوة تحليلاً سيكلوجياً يتفق اتفاقاً تاماً مع ما جاء به الفارابي[١]. كل هذا يثبت كما لاحظ رينان من قبل إلى أي حد نفذت اللغة العربية والنظريات الإسلامية الخطيرة الى المدرسة الألبيرية[٢] وسهل علينا أن نحدد على وجه التقريب المصدر الذي استقى منه ألبير نظرية النبوة الفارابية، فإنه لا يبعد أن يكون قد قرأ عنها شيئاً فيما ترجم من كتب إبن سينا الى اللاتينية أو كتاب «دلالة الحائرين» الذي أحرز منزلة عظيمة في مختلف المدارس المسيحية.

(٦) امتدادها الى التاريخ الحديث:

لم يقف أثر هذه النظرية عند القرون الوسطى بل جاوزها الى التاريخ الحديث، ومن بين المفكرين المحدثين في الغرب والشرق من حاولوا تفسير النبوة تفسيراً يمت إليها بصلة، ونكتفي بين الغربيين باسبينوزا الذي أشرنا من قبل إلى أنه يلتقي مع فلاسفة الاسلام في نقط كثيرة[٣] وبين الشرقيين بشخصيتين لهما شأنهما في نهضة العالم الاسلامي الأخيرة وتقدمه العلمي والأدبي ونعني بهما السيد جمال الدين الأفغاني والاستاذ الإمام.

ولم يحاول حتى اليوم ـ في جد ـ ربط آراء هذين المصلحين بنظرات مفكري الإسلام الأول ربطاً واضحاً إذا ما تركنا جانباً تلك الموازنات التي عقدت بينهما أو التي ترمي الى إيجاد علاقة بين الاستاذ الإمام من جانب وابن قيم الجوزية وابن تيمية والغزالي من جانب آخر[٤]، على أنه إن صح أن آراءهما الدينية قد قورنت بنظائرها لدى

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) ص ٦٧.

(٤) Muhammad Abdo Dans Encyc. del'Islam.

الأئمة السابقين فإن بحوثهما العقلية لا تزال غير واضحة الصلة بنظريات فلاسفة الإسلام(١). وخطأ أن يظن أن هذه الصلة مقطوعة أو معدومة فإنهما انما نهلا أولاً من المصادر العربية وفي «مجلة العروة الوثقى» ما يشهد بأنهما كانا يدعوان الى دراسة فلاسفة الاسلام وتفهم أفكارهم(٢).

(أ) أهميتها في فلسفة اسبينوزا :

كلنا يعلم أن الصلة بين العقل والنقل وبين الفلسفة والدين شغلت الفلاسفة المحدثين، كما كانت حجر الزاوية في فلسفة القرون الوسطى. وقد وقف اسبينوزا على هذا الموضوع في كتاب مستقل غير معروف من جمهور القراء لأن كتابه الآخر المشهور «الأخلاق» طغى عليه ونعني به «رسالته الدينية السياسية» التي تتمّم في رأينا مذهبه الفلسفي، ذلك لأنه إذا كان «كتاب الأخلاق» يوضح الحقائق العقلية فإن هذه «الرسالة» تشرح الحقائق النقلية وهذان الضربان من الحقائق متميزان عند اسبينوزا ومستقلان تمام الاستقلال ويقابلان علمين منفصلين: الحقيقة العقلية موضوع الفلسفة والحقيقة النقلية موضوع علم الإلهيات. واسبينوزا فيلسوف وعالم إلهيات في آن واحد فلا يستطيع أن يلغي إحدى هاتين الحقيقتين ولا أن يدمجها في الأخرى، بل يقرر أن كل واحدة منها ضرورية ومطلقة النفوذ في مضمارها، والدين وان لم يكن الحقيقة كلها حقيقي في ذاته ولا غنى للمجتمع عنه(٣). غير أن الحقيقة الدينية تعتمد رأساً على الوحي والالهام

---

(١) لا يفوتنا أن نشير هنا الى بحث مستوعب عن الاستاذ الإمام وضعه أخيرا باللغة الفرنسية للدكتور عثمان أمين وعنوانه .Muhammad Abdu lelaire 1944

(٢) مجلة العروة الوثقى المقالة الرابعة.

(٣) Brochard. Etocles de philosophie oncienne et noderne. Puris 1912. P. 330 - 337.

فكيف يتم هذا الوحي وبأية وسيلة يستطيع الأنبياء الوصول إليه؟ هذا هو السؤال الذي حاول اسبينوزا أن يجيب عنه، وفي رأيه أننا إذا تتبعنا الكتب المقدسة جميعاً وجدنا أن الالهامات النبوية المختلفة سواء أكانت عبارات صريحة أم صوراً رمزية إنما تتم بواسطة مخيلة قوية[1]، وعلى هذا لا تتطلب النبوة شرطاً آخر سوى أن يكون الأنبياء ذوي مخيلة نشيطة متنبهة[2].

لا يمكننا أن نمر بهذه الآراء دون أن نفكر على الفور في الفارابي وفي الدراسات الفلسفية الإسلامية واليهودية في القرون الوسطى، حقاً إن المعرفة الناتجة عن الوحي والالهام لا تساوي في نظر اسبينوزا المعرفة العقلية مع أنهما عند الفارابي وابن سينا متساويتان ومتكافئتان. ولعل هذا راجع الى أن اسبينوزا فيلسوف قبل أن يكون لاهوتياً وديكارتي قبل أن يكون فارابياً. ولا شك في أن الافكار الواضحة المتميزة هي وحدها عند ديكارت سبيل المعرفة اليقينية، ولكن بالرغم من هذا الخلاف يتفق الفيلسوف العربي والفيلسوف اليهودي على أن قوة المخيلة شرط أساسي في النبوة.

وهنا نتساءل: هل هذا الاتفاق مجرد مصادفة أو أخذ اسبينوزا عن الفارابي بعض آرائه في النبوة؟ إذا لاحظنا أن الأول درس في عناية مؤلفات ابن ميمون أمكننا أن ندرك الصلة بين الأفكار الاسبينوزية ونظرية النبوة الفارابية. ونحن نلحظ من جهة أخرى أن مذهب السببية عند الفيلسوفين متحد وانهما يقبلان فكرة التنبؤ بالغيب دون أن يكون لها أي أثر في مجرى القوانين الطبيعية، ففي مقدور ذوي النفوس الممتازة أن يقفوا أثناء اليقظة أو في حالة النوم على

---

(١) Spinoza Iraite Ihcologico - Politique, P.18.
(٢) Ibid. P.24.

الأمور المستقبلة ويتكهّنوا ببعض الحوادث التي ستحصل غدا أو بعد غد لا محالة[1].

ونحن لا نذهب مطلقاً الى أن اسبينوزا أخذ عن الفارابي مباشرة لأنه ما كان يعرف العربية، ولكن ليس ببعيد أن يكون قد وقف على شيء مما ترجم من كتب فلاسفة الإسلام الى اللاتينية ومن المحقق على كل حال أنه استقى بعض الأفكار الاسلامية من مصدر ثابت هو كتاب «دلالة الحائرين» لابن ميمون. وفي هذا الكتاب كما قدمنا قسط وافر عن نظرية النبوة.

(ب) النبوة في رأي جمال الدين الأفغاني:

لم يخلف لنا السيد مؤلفات كثيرة نستطيع أن نقف منها على آرائه ونظرياته وفيها وراء «رسالته في الرد على الدهريين»، و«تاريخه للأفغان» لا نكاد نجد له إلا مقالات متفرقة في «العروة الوثقى» وفي بعض الصحف والمجلات المعاصرة[2].

وكأنه اكتفى بأن يلقن أتباعه وتلاميذه تعاليمه دون أن يودعها بطون الكتب شأن سقراط وطائفة من المصلحين هذا الى أن حياة الاضطراب والرحلة والانتقال التي قضاها ما كانت تسمح له بالهدوء الكافي للبحث والتأليف.

ومهما يكن فقد أدلى في موضوع النبوة بآراء جديرة بأن نشير إليها هنا، وذلك أنه أثناء مقامه الأول في القسطنطينية سنة ١٨٧٠ دعي لالقاء محاضرة في «دار الفنون»، ويظهر أنه شاء أن يكون موضوع المحاضرة متناسباً مع المكان الذي ألقيت فيه. لهذا تحدث

---

(١) Brochard Etudes D.335.

(٢) Gddziher D. Jamal al Din dans Encyc del'Islam I.I P.1039.

عن فائدة الفنون وفي ثنايا هذا الحديث شبه المجتمع بجسم متصل الأعضاء، ولكل عضو وظيفة خاصة ثم انتقل الى أنه لا حياة للجسم بدون الروح، وروح المجتمع هي النبوة أو الحكمة، فالنبي والحكيم منه بمثابة الروح من البدن وكل ما بينهما من فارق هو أن النبوة منحة إلهية لا تنالها يد الكاسب بل يختص الله بها من يشاء من عباده والله أعلم حيث يجعل رسالته، في حين أن الحكمة تنال بالبحث والنظر وفوق ذلك النبي معصوم من الخطأ والزلل والحكيم يجوز عليه ذلك ويقع فيه(١).

وأول شيء يستخلص من هذا التشبيه أن النبي عضو وعضو هام من أعضاء المجتمع الانساني وأن النبوة وظيفة من الوظائف الضرورية لهذا المجتمع، وفي هذا ما هيأ السبيل لشيخ الاسلام حسن فهمي أن يثيرها حرباً شعواء على السيد متهماً إياه بأنه يزعم أن النبوة فن وأن النبي صانع، وقد أحدثت هذه التهمة ضجة عنيفة في صحف الشرق المختلفة وترتب عليها أن أرغم السيد على مفارقة استانبول سنة ١٨٧١(٢).

وبصرف النظر عن هذه الحملة الباطلة التي أثارتها عوامل الحقد والحسد والتي لم يكن لها أساس من الواقع والحقيقة في شيء، فإننا نلاحظ أن السيد يلتقي مع الفارابي في نقطتين هامتين: فهو يوضح أولاً مهمة النبي الاجتماعية والسياسية وهذه مسألة يعد الفارابي من أول من صورها في الإسلام بصورة علمية ويمكننا أن نلخص كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» في أنه دعم لفكرة النبوة على أساس من «جمهورية أفلاطون» وعلى النفس عند أرسطو والسيد وهو مصلح

(١) Ibid, 1037, Browne the Persian Revolution P.2.

(٢) جورجي زيدان، مشاهير الشرق جـ ٢ ص ٥٤ ـ ٢٦.

ديني وسياسي لا بد له أن يحتذي هذه الخطى ويسير على هذا النهج.

ومن جهة أخرى لا يفوتنا أن نشير الى أن النبي والحكيم يقتربان عند هذين المفكرين الى حد كبير فهما روح المجتمع ومبعث الحياة والاصلاح. نعم ان السيد يفرق بينهما من ناحية الكسب والعصمة في حين ان الفارابي لم يوضح القول في الأول وأغفل الثانية بتاتاً وبدا كأنه يساوي بين النبي والفيلسوف من جميع الوجوه. ولكن يجدر بنا ألا ننسى أن الفارابي كان يصعد بالحكيم الى مستوى هو العصمة بعينها لا يمكن أن يتصور فيه الزلل. ولهذا لم يفرق بينه وبين النبي في هذه النقطة وفوق هذا ينبغي أن نلاحظ أن السيّد وإن كان قد جهر بهذه التفرقة فما ذاك إلا لأنه متأثر بعصره وبيئته وبالحملات التي وجهت من قبل الى البحث العقلي إذ أنه يعود الى موضوع الحكمة بعد سبعة قرون قضاها المسلمون في مطاردة الفلسفة والفلاسفة. فلم يكن في مقدوره أن يدعو للحكمة دعوة صريحة ولا أن يثبت لها حقاً في الحياة مكتملا من كل نواحيه.

وكيفما كانت الفروق بينه وبين فلاسفة الاسلام السابقين فلا شك في أنه قرب المسافة بين النبي والحكيم وعدهما معاً مصدر تقويم وإصلاح وهاتان الفكرتان فارابيتان في أصلهما سواء أكانتا مستمدتين مباشرة من كتب الفارابي أم بالواسطة من مصدر آخر. وقد أسهم السيد في نصرة الفلسفة والأخذ بيدها وساعد على إحياء دراستها في الشرق بعد أن كان الناس قد انصرفوا عنها زمناً.

(جـ) تفسير الأستاذ الإمام لها:

لم يكن الإمام في تأثره بفلاسفة الإسلام أقل وضوحاً من شيخه وصديقه السيد جمال الدين، فقد قرأ ابن سينا واشترك بنفسه في إحياء

الدراسات الفلسفية القديمة المهجورة، وفي نشره لكتاب «البصائر النصيرية» ما يشهد بذلك هذا الى أنه وان اشترك مع السيد في فكرة التجديد والاصلاح يخالفه في بعض الوسائل الموصلة الى تحقيقها فبينما السيد مجدد طموح يريد الوصول سريعاً وعن طريق السياسة إذا بالاستاذ الإمام يعتقد أن طبيعة الأشياء تأبى الطفرة وأن الاصلاح يستلزم خطوات رزينة وتدرجاً معقولاً ودعائم ثابتة من الأخلاق والدين.

لهذا اتجه أولاً نحو التعاليم الدينية محاولاً أن يصوغها في القالب الذي يتفق وروح العصر وأن يصعد بها الى ما كان عليه السلف الأول[1] فقد كان على يقين مما لحق الإسلام من أفكار فاسدة صورته بصورة معيبة ووقفت حجر عثرة في سبيل نهوض المسلمين وتقدمهم. ولم ير بداً من محاربة هذه الأباطيل والترهات والقضاء على البدع والخرافات والأخذ بيد التفكير الحر الطليق تحت راية الدين الصحيح وأثره في هذه الناحية أوضح من أن ينوه به، وفي رأيه أن العلم والدين لا يختلفان مطلقاً بل يجب أن يتضافرا على غاية واحدة هي تهذيب الانسانية وترفيهها وإسعادها[2] فالدين يحول دون الانسان والترفع الذي يقود اليه عقل جامح. والعلم يوضح الأصول الدينية ويبين أنها لا تتنافى مع المبادىء العقلية. ولن نستطيع الإدلاء هنا بكل أفكار الاستاذ الإمام الدينية ونكتفي بأن نلخص رأيه في النبوة كي تتبين وجوه الشبه بينه وبين ما قال به فلاسفة الاسلام السابقون.

يقف الأستاذ الإمام على هذا الموضوع ثلث «رسالة التوحيد» المشهورة أو يزيد وفيها يتحدث عن الرسالة العامة وحاجة البشر إلى الرسل وإمكان الوحي ووقوعه ووظيفة الرسل ورسالة محمد ﷺ.

(١) Encyc. de L'Islam Muhammad Abid.

(٢) محمد عبدة، الاسلام والنصرانية.

ويصرح بأن الإنسان مدني بطبعه محتاج الى المخالطة والمعاشرة، وعلى كل فرد من أفراد المجتمع واجب يؤديه وحق يطالب به[١]، بيد أن الأفراد قد يخلطون الحقوق بالواجبات ويتهاونون بما كلفوا به مسرفين كل الإسراف فيما يدعونه لأنفسهم من حقوق فتعم الفوضى وينتشر الفساد ويصبح المجتمع في حاجة ماسة الى قيام بعض أفراده هداة ومرشدين يبينون للناس النافع والضار ويميزون لهم الخير من الشر ويعلمونهم ما شاء الله أن يصلح به معاشهم ومعادهم وما أراد أن يقفهم عليه من شؤون ذاته وكمال صفاته وهؤلاء هم الأنبياء والمرسلون صلوات الله عليهم[٢].

فبعثتهم من متممات كون الانسان ومن أهم حاجة في بقائه ومنزلتها من النوع الإنساني منزلة العقل من الشخص منحة أتمها الله لكيلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل[٣]. وليس غريباً أن يختص الله بعض خلقه بالوحي والإلهام فقد سمت نفوسهم وأصبحوا أهلا للفيض الأهي والكشف الرباني. وبديهي أن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضاً ولا يدرك الأدنى منها الأعلى إلا على وجه الاجمال وليس هذا التفاوت نتيجة الاختلاف في التعليم فحسب بل كثيراً ما كان أثراً من آثار الاختلاف في الفطرة التي تخضع لقوانين الكسب والاختيار. ولا يزال المرء يرقى في الكمال حتى يبدو البعيد له قريباً وتنفتح أمامه حجب الغيب[٤]. يقول الأستاذ الإمام: «فإذا سلم ـ ولا محيص من التسليم ـ بما أسلفنا من المقدمات فمن ضعف العقل والنكول عن النتيجة اللازمة لمقدماتها عند الوصول اليها ألا

(١) محمد عبده، رسالة التوحيد ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) المصدر السابق ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٣) المصدر السابق ص ٨٤.

(٤) المصدر السابق ص ٨٥.

يسلم بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به من محض الفيض الالهي لأن تتصل بالأفق الأعلى وتنتهي من الانسانية الى الذروة العليا وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها الى تعقله أو تحسسه بعصا الدليل والبرهان وتتلقى عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن أساتذة التعاليم[١].»

لا نظننا في حاجة أن نشير الى أن كثيراً من هذه المعاني التي يرددها الأستاذ الإمام قال بها السيد جمال الدين: فمهمة النبي في رأيهما أخلاقية اجتماعية ووظيفته تنحصر في تربية الشعوب والسير بها نحو الطريق القويم وان كان السيد قد اعتبر النبي روح المجتمع الانساني، فالاستاذ الامام عده عقله ولا نظننا مغالين إذا قلنا إن الإمام يعود بنا الى عهد الفارابي وابن سينا اللذين كانا يفسران النبوة تفسيراً علمياً سيكلوجياً وهو يميل دائماً كما قدمنا إلى أن يرجع التعاليم الاسلامية الى الحال الزاهرة التي كان عليها السلف الأول. وفي كثير من آرائه ما يقربه من هذين الفيلسوفين وما يدفعنا لأن ندرس العلاقة بينه وبينهما في شكل أكمل وعلى صورة أوضح، فهو يقرر مثلهم أن التعاليم والأوامر الدينية يراد بها الشعوب وعامة الناس في حين أن الفلسفة إن صلحت غذاء لطائفة معينة فليس في مقدور الجميع استساغتها. ويقول بالأسباب الطبيعية التي أنكرها أهل السنة ملاحظاً كما لاحظ فلاسفة الإسلام من قبل أنها لا تتنافى مع قدرة الله واختياره في شيء وفي اختصار يتفق الإمام مع الفارابي في محاولته التوفيق بين العقل والنقل بين العلم والدين. وهذه المحاولة تدور حول نقط تكاد تكون محدودة وفي هذا ما قربه إليهم وربطه بهم.

---

(١) المصدر السابق ٨٦.

تتبعنا نظرية النبوة منذ نشأتها، أعني في القرن العاشر الميلادي الى أن وصلنا بها الى أوائل القرن العشرين ونأمل أن نكون قد وفقنا في بيان أثرها في الشرق والغرب في التاريخ المتوسط والحديث. وفي هذا ما يحفز الى إحياء الدراسات الفلسفية الإسلامية، فقد بدت وثيقة الصلة بمدارس مختلفة وعهود متتالية وفي بحوث القرون الوسطى - كما لاحظ ليبنتز - درر نفيسة لا يصح اغفالها على أن نهضتنا العقلية والفكرية لا يمكن أن تؤسس على أساس صالح إلا أن ربط فيها الحاضر بالماضي واتصلت حلقات التفكير الاسلامي بعضها ببعض ولنا فيما صنعه الاستاذ الإمام أسوة حسنة.

١٢ - رذائل خلقية وعلاجها في مذهب الرازي:

هذه بعض الرذائل التي ذكرها الرازي بناء على مذهبه في العقل وفي مسألة اللذة والألم مع علاج كل منها:

١ - العشق:

لقد طبّق الرازي نظريته في الألم واللذة على موضوع العشق وهو في رأيه ليس مقصوراً على عشق النساء، بل هناك عشق الرئاسة والتملك وغير ذلك، وهو متفق في هذا مع فلسفة ابن سينا وابن مسكويه وغيرهما من فلاسفة الأخلاق.

ويحذّر الرازي كثيراً من تعلق الرجل بعشق النساء فذلك غير لائق بذوي الهمم الكبيرة والأنفس الغالية فهم يبعدون عنه بفطرتهم وطبائعهم وغرائزهم السامية لأنه بلية: «وذلك أنه لا شيء أشد على أمثال هؤلاء من التذلل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجة والتجني والاستطالة[1]». وحينما يتأمل الذين سمت نفوسهم فيما

---

(١) الطب الروحاني ٣٥ - ٣٦.

يعرض للعشاق من هذه المعاني لا يملكون سوى الفرار من العشق والتذرع بالصبر ومعالجة هذه البلوى.

ويلحق بهؤلاء كل أصحاب الأعمال الشاقة الاضطرارية دينية أو دنيوية، ويحاول هؤلاء الترقي من مخالفة الهوى وإماتته الى أمر عظيم حيث إنهم ينالون من الطعام والشراب ما يسد رمقهم ولا يقتنون مالاً ولا عقاراً وربما اعتزلوا المواضع العامرة بالناس، وبهذا يحاول الرازي محاربة الطبيعة العمياء لدى الإنسان وليس هذا في علم النفس اليوم إعلاء أو تسامياً.

ويقف الرازي هنا موقف الطبيب الذي يصف الدواء بعد أن يشخّص الداء فيؤكد أن حب الشيء قد يعمي لأن أكثر المنقادين للذة هم الذين لا يعرفون السر في حدوثها على الحقيقة، وكذلك فإنهم لم يتصوروا إلا الحالة الثانية منها التي تبدأ بانقضاء فعل المؤذي حتى يتم الرجوع الى الطبيعة، وهي الحالة الأولى، ولذلك أحبوها ورجعوا ألا يغفلوا في أي لحظة منها، مع أن العشق لا بد أن يمر بالحالة الأولى وإن لم يخطر ذلك ببال أحدهم.

«ولو فكروا ونظروا في وعورة هذا الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمر عليهم ما حلا وعظم ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون الى مقاساته ومكادحته»[1]. ويسخر الرازي من بعض الطوائف التي تستحب العشق كالمخنثين من الرجال والغزلين والفراغ والترفين والمؤثرين للشهوات الذين لا يحبون إلا بها ولها والذين لا يأسفون على شيء أسفهم على فوت اليسير منها وتلحق بهم الحسرة والشقاء إن هم عجزوا عن نيل شيء منها. ومن الصعب على هؤلاء التخلص من هذا الداء العياء خصوصاً لو أذكوا مشاعرهم

---

(١) الطب الروحاني ٣٩.

بمطالعة قصص العشاق ورواية الغزل الرقيق من الشعر وكذلك سماع الغناء والألحان ما كان منها شجياً.

وينص الرازي على أولئك العشاق الذين أغرقوا أنفسهم في العشق والذين دلت أفعالهم على أنهم جاوزوا حد البهائم التي لا تستطيع ملكة النفس.

ولا يدرك هؤلاء العشاق، أن لذة الباه من أسمج الشهوات لدى الإنسان بل إنهم لم يقنعوا بإصابتها من طريق واحد فكان أن تفننوا في ذلك.

ولا تبلغ البهيمة هذا الحد، بل هي تصيب من اللذة بقدر ما يطرح عنها ألم المؤذى، لكن هؤلاء «ضمّوا شهوة الى شهوة، وركبوا شهوة على شهوة وانقادوا وذلوا للهوى ذلاً على ذل وازدادوا له عبودية الى عبودية[1].»

وهكذا لا يود الرازي أن يقع الانسان أسيراً لشيء ولو كان نفسه، فهو فيلسوف حر ويحب تحرير الانسان. وبتحليل عاطفة الحب تبيّن أنها تستهدف لكثير من الآلام ومن تعاليم الاسلام أن غريزة النسل من أقوى الغرائز لكنها ليست إلا لبقاء الشخص والنوع.

ويذكر الرازي أن العشاق لم يقتصروا على المقدار البهيمي من الغريزة، بل استعانوا بعقولهم في التسلق الى خفي الشهوات ولطيفها وتعمقوا فيها وهم لا يزالون كذلك، حتى لا ينالوا الراحة أبداً ولا يزال الأذى يلاحقهم والحسرة تمزق قلوبهم. على فوت الغائب وعدم الوصول الى اللاحق. ويرى المحدثون اليوم أن للخيال دوراً كبيراً هنا في تأسيس هذه اللذة وهو متفق مع رأي الرازي.

---

(١) نفس المصدر ٣٩.

فمن العسر على الانسان أن يكون حراً، وهو ينصاع للأفعال القبيحة الجارية مجرى العادة، فقد يحزن العاشق من حيث يظن أنه يفرح بسبب إيثاره الهوى وتعبده للذات وربما استمرت الأحزان وتلاحقت الكروب دون أن ينال الانسان ما يريد.

«والكثير منهم يصير لدوام السهر والهم وفقد الغذاء الى الجنون والوسواس والى الرق والذبول، فإذا هم قد وقعوا من حبال اللذة وشباكها في الردى والمكروه وأدتهم عواقبها الى غاية الشقاء والهلكة[1]» وقد يظن أن امتلاك المعشوق ينيل اللذة كاملة. لكن هذا من خطأ الفهم، لأن كل ممنوع مرغوب «ومن ملك شيئاً وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعي وهدأ وسكن سريعاً[2]». ويصف الرازي فريقاً من أهل الأدب والظرف بالرعونة لأنهم يناصبون الفلاسفة العداء ويحسنون العشق بقولهم إنه لا يعتاده إلا أهل الطبائع الرقيقة والأذهان اللطيفة.

وهو يرى أن رقة الطبع ولطافة الذهن ليس لهما من مصدر حقيقي سوى دراسة المعارف الرقيقة والأمور العامة والصناعات النافعة، وهي أهم ما يشغل بال الفلاسفة، ولذا كان العشق نادر الوقوع عندهم ويتفق هذا مع ما يراه أفلاطون من أن الفلاسفة الحق يمتنعون عن شهوات الجسد كلها لأنهم يريدون الوصول الى الآلهة كما يذهب أرسطو الى أن اشتداد الشهوات يطرد العقل تماماً.

ويذكر الرازي أن العشق يعتاده كثيراً ودائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط. ومن المسلّم به أنه لا توجد أمة من الأمم أرق من اليونان ومع هذا فإن العشق لديهم أقل ما هو لدى

---

(١) الطب الروحاني ٤٠

(٢) المصدر السابق ٤٠.

غيرهم وهو ما يثبت من واقع الأمم أن العشق لا تعتاده سوى الطبائع الغليظة، وكذا من تبلد ذهنه وقل فكره.

وقد احتج من حسن العشق، بكثرة العاشقين من الأدباء والشعراء والرؤساء والسراة، ويرى الرازي أن هؤلاء جميعاً وحتماً من أهل النقص في عقولهم وحكمتهم، فمن الممكن أن يوجد الشعر والرئاسة والسرو والفصاحة مع نقصان العقل ومن الرعونة والجهل أن يظن انحصار الحكمة في النحو والشعر والبلاغة، فالحكماء يرفضون عدها من الحكمة:

«بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الإلهي مقدار ما في وسع بلوغه[٢].» ويؤيد الرازي كلامه بأنه شاهد رجلا من هؤلاء المتحذلقين بمدينة السلام عند أحد شيوخها الذين جمعوا بين علوم اللغة والفلسفة، وكان هذا المتحذلق يبالغ في مدح أهل صناعته، وقد احتمله الشيخ كثيراً. وينفي الرازي عن نفسه تهمة انتقاض علوم اللغة، لأن من أصحابها من وهب حظاً وافراً من العلوم، وإنما كان هدفه أن يستقصي هؤلاء الجهال الذين يحصرون الحكمة في علوم اللغة ثم هم يفتون عن جهل في مسألة العشق.

ويخطىء هؤلاء في نظر الرازي مرة أخرى حيث عدوا العشق من مناقب الأنبياء وفضائلهم. لكن الحقيقة أنه زلة وهفوة، ومن الخطأ ترويجه عليهم لأنهم عليهم الصلاة والسلام لم يستحسنوه ولم يقروه. وقد وضحنا ذلك في موضوع النبوة. ويرى الذين استبد بهم الجهل فحسبوا العشق أنه يدعو الى اللياقة والزينة. ويرد عليهم الرازي بأنه لا قيمة لجمال الجسد مع قبح النفس، فالعشق أليق بالنساء وألصق بالمخنثين من الرجال. وما أشبه هؤلاء الذين

---

(١) الطب الروحاني ٤٣.

يحسنون العشق بأصحاب الصحف الصفراء اليوم الذين يعنون بنشر أخبار الجنس وما أضر آثارهم على المجتمع.

وقد وضح الرازي نوعاً من العشق، تتمثل فيه خطورة على المجتمع وذلك هو الإلف للمعشوق، فإن بليته ليست بأقل من العشق إن لم يكن منه أوكد وأبلغ، وهو ما يحدث في النفس البشرية عن طول الصحبة من كراهية مفارقة المصحوب، وهذا يطابق اليوم ما يسمى بقانون المران. ومعناه أن الصلة بين الموقف والاستجابة له تزداد توثقاً بالتكرار. ويحكي أحد الصوفية أنه استوحش لمفارقة الحمى له بعد أربعين سنة.

ويرى الرازي أن الإلف أكبر لأنه ينمو مع الإنسان على مر الأيام دون شعور منه إلا عند مفارقة المألوف. وهنا يبدو الألم والأذى على الحقيقة، وقد لايقتصر هذا على الإنسان حيث يعرض أيضاً للحيوان، ومما يزيد الأمور تعقيداً هنا أن ينضم الإلف الى العشق.

ويصف الرازي الدواء هنا بأن تقصر مدة العشق مع التقليل من لقاء المحبوب «بالتعرض لمفارقة المصحوب حالاً بعد حال وألا ينسى ذلك ويغفل آليته، بل تدرج نفسه اليه وتمرن عليه»[1] ومن العزم أن يبادر الانسان الى منع النفس عن العشق قبل وقوعها فيه أو فطمها قبل استحكامه وهو يروي حادثاً طريفاً في ذلك وهو أن أحد تلاميذ أفلاطون ابتلى بحب فتاة، فلما غاب عن مجلس أستاذه وفاته شيء من المعرفة طالبه بمفارقة معشوقته وأوضح له أن تجرع المرارة الآن في الفراق أرحم من خوف المنتظر لأنه يستطيع الآن مقاومة الغصة والمرارة.

وقد اقتنع التلميذ بهذا النصح ولازم مجلس الدروس دون

---

(١) المصدر السابق ٤٦.

إخلال، وقد لام الأستاذ بقية التلاميذ لتركهم هذا يقع فيما وقع فيه ثم صرف همة تلميذه «الى سائر أبواب الفلسفة قبل إصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة[1]». وهكذا يحترم الرازي رأي أستاذه أفلاطون الى حد كبير.

إن أخطر ما يتعرض له العاشق هو التفريق بينه وبين محبوبه بالعوارض الدنيوية المبددة للشمل.

وقد يكون هذا اضطراريا بالموت، فمن الأقوم تجرع الغصة قبل أوانها، فإن منع النفس من محبوبها قبل أن يستحكم ويستولي عليها، هو أيسر وأسهل.

ويوصي الرازي بأن يتعود الانسان الخير بدل الشر، ما دام التعود ممكناً، فيقول «من اعتاد أن يتحفظ قدر عليه أكثر لأن ذلك الذهن بمنزلة الرياضة، فكما أن من اعتاد أن يروض بدنه هو أقوى على الرياضة، كذلك من راض بعض قوى نفسه، أي قوة كانت على فعلها - صارت أفضل في ذلك الفعل[2]». ويتفق رأي الرازي هنا، مع وصايا القدماء، من ترقب زوال المحبوب ومن أن العادة طبيعة ثانية.

ويوصي ابن حزم - مثل الرازي - بالرجوع الى الله تعالى وبالتعفف عن الشهوات، بعد أن انتهى من مباحث هذا الموضوع في طوق الحمامة وهو يقول «من عرف ربه ومقدار رضاه وسخطه هانت عليه اللذات الذاهبة والحطام الفاني[3].»

وأكده علم النفس الحديث، فرأى إمكان محاربة العادة لأنها

---

(١) الطب الروحاني ٤١ - ٤٢.

(٢) الحاوي ١ : ٨٨.

(٣) طوق الحمامة ١٤٦.

رغبة عقلية مزعومة وتسمى لدى بعضهم «عـادة الإرادة» وسيكون «سوبرمان» المستقبل ضعيف العـواطف، لا يغضب ولا يحقد، بـل لا يحب إلا عن عقل، ومن أجل الإنسان فقط. ويفهم من محاربة الرازي للإلف أنه يجيز السلو عن المعشوق بل إنه يحض على ذلك، وهو في هذا بعكس إخوان الصفاء الذين يرون أهم خلق في العشق هو الإخلاص وعدم الميل الى غير المعشوق ويذمون من يتسلى عن معشوقـه. ويرون في ذلك جفاء وعمى[1]. والكرماني مثل إخـوان الصفاء لا يوافق على رأي الرازي في وجوب الاحتراس من الإلف ويستنكر هذا قائلا: «وكيف تفارق النفس ما قد ألفته وتحترس منه؟. وعندها أنه هو المأثور والخير المطلوب وأن الذي هي فيه هو خير لها من غيره[2]».

ومن الواضح أن للكرماني هنا ميوله الباطنية الاسماعيلية من التلميح إلى الإمامة والإمام. فلا يمكن أخذ كلامه على ظاهره. أما الرازي فهو واضح كل الوضوح في فكره دون التواء أو تأويل، بل إنه قد دعم رأيه بالبراهين الفلسفية والطبية.

ويشهد علم النفس الحديث على أن التجربة تؤكد أن المحبين قلما يصونون العهد وأن هذا الحب الأبدي الذي يتحدثون عنه أول الأمر قلما يزيد عن عمر الزهور[3].

وليس في كلام الرازي هنا ما يدل على أنه يحارب الزواج فلا تناقض هنا بين الزواج الحلال وما فيه من سكن واستقرار وبين النهي

---

(١) راجـع كتابنـا «الانسان في فكـر إخوان الصفـا» طبع ونشر الأنجلو المصريـة ١٩٧٦. وقارن رسائل إخوان الصفاء ٣ : ٧١ - ٧٣ ط مصر ١٩٢٨.

(٢) الأقوال الذهبية ٧٨ - ٧٩.

(٣) د. زكريا ابراهيم: مشكلة الحب ٢٨٤.

عن العشق المحرّم الذي يجلب التعاسة للإنسان. وكان بعض الصوفية من أمثال التستري يرى أن الزهد لا يصح في الزواج متى اقتضته الضرورة، فقد حببت النساء الى سيد الزاهدين محمد عليه السلام[1].

٢ ـ السكر :

اتفق قديماً وحديثاً على أن الخمر مضرة بالانسان وأنها عدوة للنفس وانها من الجسد بمنزلة إلقاء نار على نار، وقد حرمها الإسلام احتراماً للعقل وسداً للشر، وعاقب شاربها بأربعين جلدة زجراً له. وأكد علم النفس اليوم، أن نسبة كبيرة من السكيرين ذوو عقول ناقصة ويشكلون خطراً على مجتمعاتهم كالمجرمين. وقد اتهم الرازي بأنه لم يحفل بأوامر الشريعة كتحريم الخمر. ويرى «دي بور» أن نزعة الرازي الإباحية هي التي أدت به الى التشاؤم[2].

ولا ينبغي أخذ هذا الاتهام على إطلاقه لأن الرازي لا يجيز الخمر إلا علاجاً وهو ينقل بعض تجارب العلاج عن السابقين من باب العلم بالشيء فقط، دون أن يتعرض لتحليل أو تحريم لأن المرض ضرورة قد يباح فيها ما لا يباح في سواها مثال ذلك قول الرازي: «دوفس في الماليخوليا! بوليموس! يعرض للمسافرين في البرد الشديد والثلج الكثير وعلاجه الاسخان بالاغذية والخمر والجلوس بقرب النار[3].»

وهو أيضاً يحكي عن تجربة مرت به فيقول «اني رأيت فتى به

---

(١) د. محمد كمال جعفر: من التراث الصوفي ١ : ١٥٥.

(٢) دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام ٩١.

(٣) الحاوي ٥ : ١٨٨.

رمد قد طال فتأملت عينه فرأيتها جافة، إلا أن العروق التي فيها منتفخة انتفاخاً شديداً مملوءة فأمرته أن يدخل ثم يشرب خمرا قليل المزاج وينام أكثر يومه، وفعل هذا فانتبه وقد سكن وجع عينه[١]». وقد تكلم أيضاً عن الأفيون كعلاج جرّبه في ميدان الطب فيصفه حال الاسهال[٢] لأنه يغلظ الأخلاط والدم جداً وكذلك جرّبه في علاج أمراض العين[٣]. وبالنسبة لنا اليوم لا يجوز العلاج بالخمر ولا بالأفيون لأن هناك أدوية بديلة عن ذلك.

وفيما عدا هذا يحذّر الرازي من السكر ومن إدمانه، لأنه عارض رده مهلك يؤدي الى الأسقام والبلايا المتعددة، والمفرط فيه قد يشرف على الاختناق والسكتة مباشرة، وقد يمتلىء القلب بالدم فيؤدي الى الوفاة فجأة[٤].

وقد يتسبب السكر في انفجار الشرايين في الدماغ وقد يتردى صاحبه في بئر أو غور وقد يجلب له حمى حارة وأورام صفراوية ودموية داخل الأحشاء والأعضاء، وقد يجلب أيضاً الرعشة والفالج ويتحقق هذا سريعاً متى كان السكير ضعيف الأعصاب ولربما جلب السكر على صاحبه فقد العقل وهتك الستر وكشف الأسرار، والخمول عن إدراك المطالب الدينية والدنيوية فلا يحقق أملاً ولا ينال حظوة.

إن الشراب يقوي النفسين الشهوانية والغضبية مما يجعلهما ملحتين في مطالبته مطالبة قوية بما ينزعان إليه، وهذا من أعظم آفات

---

(١) الحاوي ١ : ٩٨.

(٢) الحاوي ٦ : ٢٠٩.

(٣) برء الساعة ١٠.

(٤) الطب الروحاني ٧٢.

العقل وأسس الهوى. وقد يترتب على هذا أن تَهُن النفس الناطقة وتتبلد قواها فلا تتحكم في روية ولا يمكنها استقصاء فكر ويصبح سهلاً أن تنقاد للنفس الشهوانية فلا تمانعها وتلك مرتبة الحيوان التي لا يرضاها لنفسه عاقل.

فمن واجب العاقل أن يتوقى السكر ويحذره كل الحذر حتى لا يسلب كل فضل، ومن ابتلى بشيء من ذلك فلا يجعل كل همه إيثار اللذة لكن بمقدار التداوي لدفع كل من الفكر والهم عن نفسه إن هما تهدداها بالإتلاف.

وقد يستسيغ بعضهم الشراب أحياناً في المواضع التي يحتاج فيها الى فضل من الانبساط والجرأة والاقدام والتهور، غير أن هذا كله لا يتفق مع الفكر السليم: «ينبغي أن يحذر الشراب ـ ولا يقرب البتة في المواضع التي يحتاج فيها الى فضل فكر وتبين وتثبت[1]».

ويطبق الرازي هنا قاعدة عامة هي أن إدمان اللذات يسقط الالتذاذ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطراري في بقاء الحياة، وهذه القاعدة أوضح ما تكون في لذة السكر، فالسكير لا يرى حياة أفضل من حياة السكر فإن صحا اعترته الهموم رغماً عنه.

ويعاند الكرماني فيرى ان الحديث عن السكر وضرره لا يمكن أن يكون طباً روحانياً[2] دون أن يقدم الدليل على ذلك سوى العناد. ومن آداب بعض الاسماعيلية عدم الاعتراض على الأئمة وهم يسكرون، فقد يكون ذلك لحكمة نعوذ بالله منها. إن ما ذهب إليه الرازي أساس عظيم في تكوين الشخصية الانسانية وتوجيهها شطر

---

(١) الطب الروحاني ٧٤.

(٢) الأقوال الذهبية ٨٦ ـ ٨٧.

الحق والخير ولا يتنافى مع تعاليم الدين، بل إنه يلتقي معها ويؤكدها.

٣ ـ الشره والنهم :

ومن علاج الروح في رأي الرازي التجرد من الشره والنهم فهما من العوارض الرديئة التي تؤلم وتضر وتجلب انتقاص الناس للإنسان. وقد يؤدي ذلك الى سوء الهضم مما ينجم عنه كثير من ضروب الأمراض الرديئة. ويتولد هذا العارض عن قوة النفس الشهوانية، لا سيما إذا صاحبها عدم الحياء الناتج عن عمى النفس الناطقة فيصبح الداء مرضاً مكشوفاً، وضرباً من اتباع الهوى[١]. ويطبق الرازي هنا نظريته في اللذة والألم فيرى أنه كلما زاد الالتذاذ بالطعام والشراب تشبّع الجسم وعاد الى حالته الأولى.

«ولم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكراهه على تناولهما بعد أن كانا ألذ الأشياء عنده وأحبها إليه»[٢].

ويرى الرازي أن التخمة مكروهة في الأصحاء والمرضى. ويعرض منها ورم الوجه وضيق النفس وثقل الرأس والصفرة والكسل وغير ذلك مما يقعد الانسان عن بلوغ آماله[٣]. لكن الرازي لا يمنع من الاستثناء بالنسبة للمريض، حيث لا يميل الى منع المريض من مشتهاه: «إن استلذ المريض اللبن فأعطه منه مرة ثانية[٤].» ويؤكد علم النفس اليوم ما ذهب إليه الرازي من قبل من أن لذة الأكل تظل

---

(١) الطب الروحاني ٧٠.

(٢) المصدر السابق ٣٨.

(٣) الحاوي ٥ : ٣٦.

(٤) الحاوي ٥ : ٨.

صالحة ما دامت مرتبطة بوظيفة الحياة ثم تنقلب الى لذة هدامة منذ بدء الاسراف.

ويحكي الرازي أن رجلاً من أهل الشره أقبل على الطعام حتى إذا تضلع أخذ يبكي، فلما سئل عن سبب بكائه أجاب بأنه لم يعد قادراً على تناول شيء مما بقي من الطعام.

كذلك يحكى أن رجلاً من أهل مدينة السلام كان يأكل معه من رطب كثير فأمسك الرازي وأمعن هو، حتى أوشك أن يأتي على الرطب، لكنه صرح بأنه كان يتمنى أن يعود الى حالته الأولى من الاشتهاء ويقدم إليه الرطب من جديد، ومعناه أن ألم حس الاشتهاء لم يسقط عنه. ويرى الرازي أن الإمساك قبل الامتلاء كان خيراً له من هذا الثقل وما سوف يلحقه من سوء الهضم[1].

وهذه التجارب الواقعية مقنعة أكثر من الحجج المبنية على أصول فلسفية، فالغرض من الاغتذاء ليس الالتذاذ بل البقاء، وقد استقل أحد الشباب ما أكله أحد الفلاسفة أمامه فقال له الفيلسوف «أنا آكل لأبقى وأنت انما تريد أن تبقى لتأكل»[2] وهكذا يضع الرازي دائماً الانسان في أعلى مرتبة.

وهو يوجب على العاقل تجنب اللذة الزائدة لما يترتب عليها من ألم وسقم: «إن للشره والنهم ضراوة واستكلاباً شديداً. ومتى أهمل وأمرج قوي ذلك منه وعسر نزوع النفس عنه. ومتى ردع وقمع وهن وذبل وضعف على الأيام حتى يفقد البتة[3].»

وهناك حد للتقشف، وهو أن يأكل الانسان ما لا يضره ولا

---

(١) الطب الروحاني ٧٠ ـ ٧١.

(٢) المصدر السابق ٧١.

(٣) المصدر السابق ٧٢.

يتعدى الى غاية اللذة ومن القبح أن يكون هذا قصراً الى اللذة والشهوة أصلاً لما فيه من إغضاب لله تعالى. فالوسط هنا مطلوب حيث لا يخرج الانسان عن حد الفلسفة والسيرة العادلة. ولذا أخطأ الثانية[١].

ويبدو من ذلك ان الطعام لدى الرازي وسيلة لا غاية فهو وسيلة الى حياة انسانية وروحية سامية تعلو على مرتبة الحيوان، وقد ذهب الكرماني الى عكس هذا فهو لا يوافق الرازي على أن للشره والنهم ضراوة واستكلاباً في النفوس[٢]. ولم يذكر السبب فيه اعتماداً على المنهج الذي اتبعه في نفي اسم الطب الروحاني عن كتاب الرازي.

ويتفق ابن الجوزي مع الرازي في أن هذا مرض نفسي ويكمن العلاج في أن يعلم الانسان أن الله محاسبه حتى على الكسب الحلال وعلى التبذير فيه[٣].

وقد بشّر الله سبحانه وتعالى المؤمنين بجميل الثواب على الصبر على مقاسات الجوع، فقال تعالى: ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع وبشر الصابرين﴾. ويقول أحد الصوفية وهو الخبير «ما أخذنا التصوف بالقيل والقال، ولكن بالجوع وترك المألوف والمستحسن[٤] وإن أقوم صورة للتصوف إنما هي الزهد والتقشف وهو رد فعل للانهماك في الملذات.»

---

(١) السيرة الفلسفية ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) الأقوال الذهبية ٨٦.

(٣) ابن الجوزي: الطب الروحاني ١٢ ـ ١٣.

(٤) الرسالة القشيرية ١١١.

٤ ـ الحسد :

الحسد عارض رديء وهو من أسوأ أدواء النفس وينتج من اجتماع البخل والشره في نفس الانسان. ويذكر الرازي أنه يرى الحسد شراً مثلما يراه الاخلاقيون، فالشرير هو من يلتذ بطبعه مضار تنزل بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم وإن لم يصدر منهم له سوء.

وبالعكس من ذلك الخيّر، وهو الذي يحب ويلتذ الخيرات التي تقع بوفاق الناس والحاسد شر من البخيل لأن الأول يكره أن ينال أحد خيراً ولو كان مما لا يملكه. والبخيل لا يحب أن يعطي أحد مما يملكه.

وقد يعالج الحسد بتأمل العاقل فيه، فالحسد لا يفترق عن الشرير وكراهية الناس للشرير معلومة لأنه مبغض وظالم لهم. فلا يضع العاقل نفسه هذا الموضع كما أن الشرير مستحق المقت من الله تعالى: «لأنه مضاد له في إرادته إذ هو عز وجل اسمه المفضل على الكل المريد الخير للكل[1]».

ولو تأمل الحاسد قليلاً لأدرك أنه غير محق، حيث لم يزل المحسود شيئاً مما في يده ولا منعه من بلوغ ولا استعان به على شيء من أموره، فلا يتجاوز المحسود أن يكون إنساناً حقق أمنية من أماني النفس.

ولو سألت الحاسد عن السبب في عدم حسده لمن هم في أقصى الأرض لأجاب بأنه لا يستطيع حسدهم من أجل نأيهم وهو لا يمكنه تصور نعيمهم، فالحسد لهؤلاء الغيب ليس إلا حمقاً أو جنوناً.

ويمكن عظة الحاسد بما أجاب به كي يزيل الغم عن نفسه لما

---

(١) الطب الروحاني ٤٨.

نال من بحضرته من خير. وقد يغلظ بعض الناس فيصفون بالحسد قوماً يكرهون الخير لمن عليهم منهم في إصابتهم ذلك بعض المؤن والمضار لأن هؤلاء لم يغتموا من خير ينال غيرهم من حيث لا يعود عليهم منهم ضر أبداً.

ولربما بلغ الحسد مداه إن اغتم الحاسد من خير يناله غيره وإن كان له في ذلك نفع ما ولا تحدث المؤن والمضار في النفس حسداً، لكن عداوة بمقدارها[1]. وكثيراً ما يحدث هذا بين الأقارب والمعارف فقد يملك رجل بلدة ما فلا ينال كرها وان تولاهم واحد منهم فلا يكاد يسلم أحد من الكره له وربما كان هذا أرأف بهم من الغريب. وأكبر ما يخدع به الحاسد أن يؤتى من قبل نفسه لفرط محبته لها من حيث السبق الى المراتب فإن سبقهم من كان معهم بالأمس اغتموا لذلك حتى ولو عطف عليهم ولا يحدث هذا مع المالك الغريب، فهم لم يروا من قبل حالته الأولى، ولذا لم يحسوا بالسبق.

والعقل السليم هو الذي يقضي ويميز تماماً بين هذه الأمور وينجي من هذا الداء فمن الحق أن حنق الحاسد للقريب المتفوق عليه شيء مجانب للعدل لأنه لم يمنع الحاسد من المبادرة الى السبق ولم يكن المسبوق أحق بالخير الذي ناله السابق: «مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عم أو قريب أو معرفة أو بلديا كان أصلح للحاسد وكان أرجى لخيره وآمن من شره إذ بينهما وصلة التحنن وهي صلة طبيعية وكيدة[2].»

على أنه لا بد أن يكون في المجتمع رؤساه ومشرون، فإذا لم يكن ممن يرجو أن يكون مثلهم كان غير محق في كراهته لهم ويجب

---

(١) الطب الروحاني ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) المصدر السابق ٥١.

على العاقل أن يذم نفسه البهيمية بمعونة نفسية الناطقة والغضبية حتى لا يتورط في الشهوات والملذات. فما بالنا بالحسد الذي لا لـذة فيه ولا شهوة وفيه ضرر للنفس والجسد معاً.

ومن الخطل أن يقال أن في الحسد لذة مـا، لأنها إن وجدت كـانت أحط اللذات[١]. ولا يوافق الكـرماني عـلى رأي الـرازي، ويذهب الى أن هذا ليس من النفوس وأنه ادعاء من الرازي حيث تعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد في محو الحسد[٢].

ويرى الرازي أن ضرر الحسد يظهـر بالنفس من حيث أنه يعـرضها للذهـول ويعذّب فكـرها ويشغلهـا عن التصرف في نفس الجسد.

هذا بالاضافة الى مـا يلحقها بسببـه من طول الحـزن والهم والفكر، وهو يعرض الجسد للسهـد وسوء الاغتـذاء ورداءة اللون وفسـاد المزاج.

ومن واجب العاقل أن يذم ويمنع هواءه بعقله إذا كان مقرّباً له من الشهوات الجارفة وأولى به أيضاً أن يضرب عن هذا العـارض ويقام التفكير فيه فور خطوره بباله[٣]».

إن أكـبر عقاب للحـاسد هـو الحسد نفسه فهو نعم المنتقم للمحسود من الحاسد حيث يديم همه وغمه ويوهن قواه «وأي سلاح أحق وأولى بالأتراح من الذي هو جنة للعدو وجارح للحامل[٤]».

ومن خـطأ الحاسـد تصوره أن نفس المحسـود تطابق حقيقـة

---

(١) نفس المصدر السابق ٥١.

(٢) الأقوال الذهبية ٨١.

(٣) الطب الروحاني ٥١ ـ ٥٢.

(٤) المصدر السابق ٥٢ وقارن ابن الجوزي في طبه الروحاني ١٩.

فهمه. لكنه سيفاجأ بأن نفس المحسود ليست كذلك، فقد لا يكون مغتبطاً بها كما يتصور الحاسد، فإن فهم الحاسد هذا الأمر على حقيقته طاب له الاقلاع عن هذا الداء.

على أن الحاسد لو تأمل في الحال التي وصل إليها المحسود والتي حسده من أجلها لوجدها إلى زوال يوماً ما، فأجمل ما في الحياة من لذات هو الكفاف، فلا وجه للتحاسد على ما فوقه ولا يسمح بهذا التحاسد إلا الجاهل[1].

٥ ـ الكسب والإنفاق:

امتاز الإنسان عن الحيوان، بالعقل الذي به يدبّر معاشه أحسن تدبير ويساعده على الارتفاق والتعاون مع بني جنسه وهو ما لا يوجد لدى البهائم مما لا يجعل سعي الكثير منها عائداً على الواحد.

والإنسان طاعم كاسٍ متسكن آمن، لكنه غالباً ما يزاول منها واحداً لا غير، فإن كان حواكاً لم يمكنه أن يكون محارباً، ولو تصورنا إنساناً مفرداً يقطن فلاة لم نستطع أن نتوهم أنه عائش، ولو أمكننا هذا لم نقدر أن نتوهم أنه يحيا حياة هنية مثل من يقطن غير الفلاة، بل هو يعيش «عيشاً وحشياً بهيمياً سمجاً لما فقد من التعاون والتعاضد المؤدي الى حسن العيش وطيبه وراحته»[2].

ولا ينكر التاريخ والعلم والفلسفة، الدور الحضاري العظيم للتعاون، ونلاحظ هنا أن الرازي لا يختلف عن المحدثين اليوم في الايمان بقيمة التخصص في رقي الأعمال ونجاحها.

---

(١) الطب الروحاني للرازي ٥٢ ـ ٥٤.

(٢) الطب الروحاني ٨٠ وقارن رسل الفلسفة بنظرة علمية ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

ومن سنة التطور أنه لما تم اجتماع قوم كثيرين متعاونين متعاضدين اقتسموا المساعي العائدة عليهم جميعاً، وقام كل منهم بدوره الذي وكل إليه فأصبح كل منهم خادماً ومخدوماً وساعياً ومسعياً له ولذا طابت معيشة الجميع.

«إن كان في ذلك بينهم بون بعيد وتفاضل كثير، غير أنه ليس من أحد إلا مخدوم مسعى له مكفى كل حوائجه»[1]، وإذا كان المجتمع لا يصلح إلا على التعاون فمن واجب الانسان أن يشاركه في باب منه بشرط أن يكون ذلك في مقدوره، ليحسن ما يقوم به مع تجنب الافراط والتفريط لما يجلبه الأول من شقاء متصل وعبودية لا انقضاء لها ولما يجلبه الأخير من الذلة والخساسة والمهانة وصيرورته كلا على سواء فإنه متى رام من صاحبه شيئاً دون بدل فقد رضي لنفسه المهانة[2].

فالمال عند الرازي وسيلة لا غاية بحيث يوصل الإنسان الى حفظ حياته ثم يقدر بعد هذا على اختيار حياة روحية انسانية دون أن يضيع الانسان في خضم الماديات.

وإذا وجب على الانسان أن يترفع عن التعود، عن الاكتساب فمن واجبه أيضاً أن يجعل للاكتساب حداً يقف عنده لئلا تصير خدمته للناس فائقة على خدمتهم له أضعافاً مضاعفة وهو ما يؤدي إلى الرق الدائم.

وينطبق هذا على من سعى وتعب طول عمره في اكتساب ما يفضل عن حوائجه وما قام بكنزه، فذلك هو المخدوع من حيث لا يدري، وهو أيضاً الغافل عن حقيقة تصريف المال وكان عليه أن

---

(١) الطب الروحاني ٨١.

(٢) الطب الروحاني ٨١ ـ ٨٢.

يستمتع بخدمات الناس، كما استمتعوا هم بخدماته. والقصد هنا أن يكون الكسب موازياً لمقدار الانفاق مع فضلة تدخر للنائبات.

فالرازي ينبّه إلى ضرورة الأخذ بأسباب الدنيا في أمر الرزق مع المحافظة على التوازن بالاعتدال والزهد.

والاقتناء عامل هام في تحسين عيش الانسان متى كان عن تصرف عقلي سليم وان كثيراً من الحيوان يقتني ويشارك الانسان في هذه الصفة والباعث على الاقتناء هو تصور الحال التي يفقد فيها الشيء المقتنى مع الاحتياج إليه.

غير أن الاعتدال مطلوب في الاقتناء. والتقسير فيه مضر وبه يصير الانسان كمن انقطع به الزاد في فلاة والإفراط فيه يجلب على الإنسان الشقاء المستديم لتشوقه الدائم إلى ما هو أعلى من ذلك.

ومقياس الاعتدال هنا أن يقتني الانسان مقدار ما يقيم به حاله بحيث ينفعه متى حدثت موانع الاكتساب[1].

فالرازي هنا يطبّق نظرية الوسط وهو أيضاً يرى المقتنى من أي لون وسيلة لا غاية.

والصناعة عنده، هي أهم المقتنيات وآمنها عاقبة ولا سيما الطبيعي الضروري منها الذي يحتاج إليه البشر في كل مكان وزمان ولا غرابة في أن يتحدث الرازي عن الصناعة في المجال الروحي فإن بعض المؤسسات الصناعية اليوم توظف الكثيرين من علماء النفس.

ويرى الرازي أنه ليس هناك من ضامن لحوادث الأيام فإنها قد تعصف بالأعلاق والذخائر، ومن أجله ذهب الفلاسفة إلى أن الغني إنما يكون غنياً بالصناعة لا بالملك. وقد كسر بأحدهم في البحر فهلك

---

(١) الطب الروحاني ٨٣.

جميع ماله فأرسل وصية الى أهله يقول فيها: «اقتنو وادخروا ما لا يغرق[1]».

إن العقل السليم هو العقل المنتج وذلك بإشراف صاحبه على «الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة وتبيين الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المجربة النافعة. ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط [2]. ومن هنا يتبين أن أسمى أهداف الإنسان عند الرازي أن يحيا حياة علمية روحية فلسفية، وما المال والصناعة وغيرهما إلا وسائل تبلغ الإنسان وتعينه على تحقيق هذا الأمل العظيم. ويقدم الرازي قنية العلم والخلق على قنية المال والتحف والأدوات لما في الأولى من سمو الروح ولا يعني هذا إلغاء الملكية الفردية.

وهو يوافق على ما روى من أن رجلاً دعا حكيماً إلى بيته وكان هذا البيت مزدانا بكل شيء جميل، لكن صاحبه قد بلغ الغاية في الجهل والبله، فلما تأمل الحكيم حال البيت وحال صاحبه بصق على الصاحب. ومن الطبيعي أن يثور هذا الصديق فرجاه الحكيم ألا يغضب وقال له: «إني تأملت جميع ما في منزلك وتفقدته فلم أر فيه أسمج ولا أرذل من نفسك فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك[3]». فاستجاب له الرجل وحرص على تلقي العلم. وهكذا يجب على الانسان في رأي الرازي أن يحيا حياة روحية وأن يتخذ من المادة وسيلة إلى ذلك.

وعلى الإنسان أن يوازن بين دخله ومنصرفه، بحيث يراعى أن

---

(١) المصدر السابق ٨٤.

(٢) المصدر السابق ٤٢.

(٣) المصدر السابق ٤٥.

يكون الكسب والانفاق متوازيين مع السماح بفصل اقتناء. ومعناه أن يكون الانفاق أقل من الكسب ولا ينبغي أن يتسبب الاقتناء في التقتير ولا حب الشهوات في ترك الاقتناء، بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته التي جرت الانفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون لمثله من القنية والذخيرة[1]. ويتفق الفكر الحديث اليوم مع رأي الرازي من أن الاقتصاد السليم مؤسس على الأخلاق الفاضلة. وقد أباح الدين للحاكم الاستيلاء على المال المستغل استغلالاً سيئاً لصرفه على مصالح المسلمين.

ومن رأي الكرماني أن هذا كله ليس طباً روحانياً لسلوك الرازي فيه شعب الطالبين للدنيا ولطيب العيش فيها «والاكتساب النفساني هو الذي ينفع ويعود بكمال النفس في ذاتها تقويماً ولأفعالها تصوراً لمعالم الإلهية في اعتقادها وأقوالها لا ما ذكره من طيبة العيش[2]».

والحق أن الكرماني هنا يهدف إلى المغالطة لا غير، ذلك أن الرازى يقيم توازناً بين المادة والروح، فلن تستقيم الحياة الروحية والعلمية دون وسيلة من المادة، فرأي الرازي هنا متفق مع المنطق السليم ومع ما أثبته علم النفس.

ولا يختلف موقف الرازي كذلك عن موقف الصوفي المحقق وهو الذي لا ينعزل عن الحياة الاجتماعية وتلك فلسفة إيجابية تسمو بها حياة الإنسان.

---

(١) المصدر السابق ٨٤.

(٢) الأقوال الذهبية ٨٨.

٦ ـ البخـــل :

ليس البخـل على الإطـلاق من عوارض الهـوى، فهناك من يدعوهم فرط الخوف من الفقر الى التحفظ على ما بأيديهم وكذلك يدفعهم إليه بعد نظر وقوة عزم استعدادا للنوازل، ولا يذم الرازي هذا اللون من البخل لما له من هدف مقبول(١) فلا مانع أن يحافظ الإنسان على بعض ماله ليكون وسيلة له إلى حياة سعيدة.

وهناك من يلذ لهم البخل لذاته ولو أمنوا كل الجوانب. وقد يوجد هذا في الصبيان الذين لم تكتمل قواهم الفكرية، فمنهم من يسخو على أترابه ومنهم من يمسك تمام الإمساك.

ويـرى الرازي أن البخـل مذموم بصفة عـامة، لكن ينبغي التركيز على علاج ما كان منه ناتجاً عن الهوى. وتـدرك معالمه بأن صاحبه إذا سئل عن العلة في الإمساك لم تسعفه الحجة المقبولة «لكن يكون جوابه ملزقا مرقعاً ملجلجاً متبجاً» وفي هذا تقبيح هذه الصفة، لنزعها من الانسان.

وقد سأل الرازي أحد البخلاء عن السبب في بخله فأجـاب إجابة واهية، ولاحق الرازي أجوبته بالتفنيد، وقد تعجّب من جدال الرجل مع أنه لم يسأله شيئاً من ماله ولم يطلب منه ما يخل بغناه، فقال الرجل «هكذا أحب وكذا أشتهي» فأعلمه الرازي أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى.

ويضع الرازي هنا قاعدة عامة وهي أنه ينبغي علاج البخل الذي لا يؤثر في الحال الراهنة إلى درجة الإنحطاط ولا فيما يرام بلوغه فيما بعد الحال إلى درجة العجز، فالوسط هو الأفضل لكي يكون المال

---

(١) الطب الروحاني ٥٥.

وسيلة لا غاية ولا ينبغي لوم هؤلاء الذين يستطيعون إبداء عذر مقبول لأن بخلهم ليس عن هوى بل عن عقل وروية، غير أن كل ممسك لا يسوغ له الاحتجاج[1].

فالرازي هنا ينكر الإسراف حتى ولو كان في البخل.

وقد وصف الكرماني رأي الرازي هنا بالسقم لأنه قسّم البخل إلى ما منه من أحكام العقل، وهذا في رأي الكرماني محال. وهو ينحو منحى إسماعيلياً، فيرى أن اغتباط النفس بما يكون لها، والبخلَ قد أوجبه هواها من طلب الاستكثار لبدنها لا لذاتها. كذلك فإن المدّخر للنكبات إنما تدخره النفس لدفع البلايا من جسدها لا لدافع بلايا نفسانية، فإن علي بن أبي طالب، دفع أربعة أمراص إلى الفقير كانت معدة لإفطاره هو وأسرته، وكان أبو ذر لا يبيت معه في داره ما يفضل عنه حيث لا يعبأ بالفقر أو الموت.

وينكر الكرماني أن يكون من البخل نوع محمود، حيث لم يوصف به ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا إمام ولا عالم[2]. ولكن الرازي لم يقل ما يخالف تعاليم الدين، فإن الاحتياط أمر واجب شرعاً لما فيه من الاستغناء عن السؤال وفي الحديث «لاتكونوا كلا على الناس».

٧ ـ الغم :

يتعرض الانسان للغم بمجرد تصوره لفقد محبوبه الموافق. والغم يكدّر كلاً من الفكر والعقل والنفس والجسد. ولذا وجب بحق أن تضعف منه ما أمكن، ونحتال بكل الوسائل لصرفه ودفعه وأهم

---

(١) الطب الروحاني ٦٠ ـ ٦١.

(٢) الأقوال الذهبية ٨٣ ـ ٨٤.

ما يساعدنا على ذلك الاحتراس منه قبل وقوعه كيلا يقع أصلاً، أو يقع منه قدر ضئيل، لكن إن حدث وجب نفيه بقدر الإمكان.

إن أساس الغم هو فقد المحبوبات، وهي لا بد من فقدها تبعاً لسنة الكون فقد يتداولها الناس، أو يكر عليها الكون والفساد، وكلما زادت المحبوبات لدى الانسان كان أشد حباً لها وأقل تعرضاً للغم، والعكس صحيح، ومن واجب العاقل قطع مواد الغموم عن نفسه والاستقلال بذاته عن الأشياء التي يجلب فقدها غماً وألا يخدعه ما يبدو فيها من راحة، بل يجب أن يتذكر المرارة التي سوف يتجرعها عند الفقد.

وقد يعترض من يرى غير ذلك بأن توقي المحبوبات خوف الغم من فقدها إنما هو استعجال للغم. غير أن هذا الاستعجال للغم لا يساوي الوقوع فيه، فمن الذي يسوي بين غم من له ولد وبين غم من لا ولد له وبين غم من أصيب بفقد ولده؟ ولأحد الفلاسفة نادرة في هذا المعنى، حيث رفض اتخاذ ولد، حذر الغم لأنه في سعي متصل، من إصلاح نفسه وجسده فكيف يقرن غماً إلى غم.

وتلك امرأة حاذرت الدنو من زوجها، كيلا ترزق بولد، ثم ترزأ بفقده. فقد شاهدت ذات مرة أماً شديدة التحرّق على ولدها الفقيد[1].

إن وجود الشيء المحبوب ملائم لطبيعة الإنسان لكن فقده منافر لها، ولذا كان الإحساس بألم الفقد أكبر من الإحساس بلذة الوجود. وينطبق هذا على الصحة، فلا يكاد الانسان يحس بلذة لها حتى يحس بألم شديد عند اعتلال عضو من أعضائه، وعليه القياس، وإن الطبيعة البشرية قد تحسب الاستمتاع الطويل الأمد كله حقاً

(١) الطب الروحاني ٦٣ ـ ٦٤.

واجباً لها بل هي دائماً في تطلع إلى المزيد شوقاً إلى اللذة، غير أن ما تمتعت به هذه الطبيعة من اللذة دهراً يمكن ضياعه بتألم ساعة واحدة، كمن استمتع بأهل وولد ثم بلي بفقدهما. ولذلك يقضي العقل السليم بطرح هذه المحبوبات والاستقلال منها، لتعدم أو تقل عواقبها المؤلمة. وعلى المرء أن يتصور فقد محبوباته، والعلم بأنها لا يمكن أن تبقى وفيه تمرين للنفس على الصبر عند وقوع الحوادث بها.

فالرازي يطالب الإنسان بالاتزان، حتى يحتفظ بقوامه وسط الأحداث وهو يصف الدواء لمن يصعب عليه مفارقة اللذة عن اختيار بأن يحتال فينفرد بواحدة من محبوباته ينزلها منزلة غير الضروري ويمكنه أن ينيب عنها سواها.

وعلى العاقل أن يتفقد حوادث الكون وما يعتوره من الكون والفساد وأن يعلم أن عناصر الكون مستحيلة سيالة لا دوام لها، ولذا لا ينبغي أن يستعظم ما سلب منه.

ومن أحب دوام شيء فقد رام المستحيل وجلب بذلك الغم على نفسه واتبع هواه وما ليس بضروري في بقاء الحياة لا يؤثر فقده كالضروري، فالأول لا يجلب الغم والحزن بصفة دائمة، وقد يسرع البديل مكانه مما يعقب السلوة وترجع حالة الإنسان كما كانت، وهذا هو ما ينبغي أن يذكر به العاقل نفسه حال المصيبة وعليه أيضاً أن يتذكر حال المشاركين له فيها: «فكم رأينا ممن أصيب بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل مصابه ملتذاً بعيشه[1]».

وإذا كان أكثر الناس غماً من تعددت محبوباته، فإنه لا يفقد واحداً منها إلا ويفقد من الغم بمقداره ويريح نفسه من الغم المنتظر، بل ويتعود التجلد على ما سوف يحدث. وفي الفقد هنا نفع مع نفور

---

(١) الطب الروحاني ٦٨.

الهوى من هذا الفقد.

ويرى الكرماني أن حديث الرازي هنا عن نيل المحبوبات أو فقدها وعلاقة ذلك بالغم، ما يستحق أن يسمى طباً جسدياً لا روحانياً[1] وهو واضح التحامل.

وفي إمكان العاقل أن يحول طاقة الغم على المفقود إلى طاقة إيجابية لدفع هذا الغم والبحث عن الحيلة والمخرج منه وإن كان مما لا يمكن إزالته أخذ في التناسي له والتلهي عنه: «ولا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل ولا يقوم إلا على ما أطلق له المقام عليه لسبب وعذر واضح ولا يتبع الهوى ولا ينقاد له ولا يقاربه[2].» وفي مطالبته بأن يحكم العقل الهوى، حفظ لتوازن الانسان، ويرى الرازي أن الغم الشديد يجعل القوة الحيوانية تختنق وتنقبض[3] وإذا حدث غم بعد الطعام أفسد الهضم لأنه يكمل الحرارة الغريزية ويمنع من استيفاء التنفس والنوم ومثله الخوف في كل ذلك[4].

ومن كان من أصحاب الماليخوليا شديد الحزن يجب أن يحضر مجالس الناس ومجالس الغناء وأن يمارس الأسفار الطويلة[5]. ويقول الرازي «لم أر شيئاً أشر في هذه العلة من الوحدة، ولذلك أري أن الذين يجلسون هؤلاء وحدهم يسيئون ولا ينبغي أن يجلسوا أيضاً مع أمثالهم بل يكون عندهم ناس عقلاء يكلمونهم بالصواب ويعرفونهم مواضع الخطأ في كلامهم[6].»

---

(١) الأقوال الذهبية ٨٥.

(٢) الطب الروحاني ٦٩.

(٣) الحاوي ٧ : ٤٠٧.

(٤) منافع الأغذية ٥٤.

(٥) الحاوي ١ : ٦٩.

(٦) الحاوي ١ : ٨٤.

٨ ـ الضار من الفكر:

وقد حذّر الرازي الإنسان من طول الفكر الذي ينتج عنه هم، لما فيه من إضعاف البدن وفي علم النفس اليوم أنه قد يزداد التوتر داخل الفرد بسبب الفكر المستمر في التغلب على العقبة. كما ذهب ابن الجوزي إلى وجوب ترك العلماء للفكر وقتاً ما لئلا ينهك أبدانهم.

ويرى الرازي أن الهم والفكر عارضان عقليان يجلبان الألم والأذى ولا سيما إذا أفرط فيهما حيث يقعدان الإنسان عن مطالبه وعلى الإنسان أن يريح جسده من هذين العارضين مع الترفيه عنه ببعض اللهو والسرور قدر الإصلاح: «لئلا يخور وينهد وينهك ويقطع بنا دون قصدنا[1]».

ولا يكون السرور هنا لذاته، بل للتقوى على طرد هذين العارضين وإن احتمال هذين العدوين نسبي يختلف باختلاف طبيعة كل إنسان، فقد يضر قدر معين إنساناً وقد لا يضر إنساناً آخر، لكن العاقل هو من يستطيع تفقد أحوال نفسه وتدارك الضرر الناجم عن ذلك مع تدرج حيث إن العادة تقوي هذا وتعين عليه.

ورفق الإنسان بجسده هنا يشبه حال المسافر في إعلاف دابته، فإنه لم يقصد أن ينيلها لذاتها، بل قصد إلى تقويتها لتبلغ به مستقره، وهو لا بد واصل إن سار على الطريق، وهذا بخلاف الذي يشغل نفسه بإسمان الدابة لا غير، حتى يفوته الوقت وكذلك بخلاف المنبث الذي لم يبق ظهراً ولم يقطع أرضاً[2].

ويذهب الرازي الى أن طول الفكر يهزل الإنسان السمين[3].

---

(١) الطب الروحاني ٦٢.

(٢) المصدر السابق ٦٢.

(٣) الحاوي ٦ : ٢٧٦.

ولذا ينبغي للمفكر أن يرفق بنفسه كمن أحب الفلسفة وجعلها كل همه، ورام أن يصل إلى مرتبة سقراط وغيره من كبار الفلاسفة ثم أدام النظر مع الإقلال من الراحة والتغذي وغير ذلك من الضروريات فإنه لا ريب «يقع إلى الوسواس والماليخوليا وإلى الرقى والذبول قبل مضي هذه المدة وقبل أن يقارب هؤلاء[1].»

ولن يصل أيضاً رجل آخر شغل نفسه باللذات إلى ما يريد من استكمال معرفة الفلسفة: فالأول وقع في الإفراط والثاني وقع في التفريط، وخير الأمور ما كان وسطاً ويفهم من هذا أن الجسد أيضاً في رأيه وسيلة لحياة روحية سليمة راقية.

ولم يفرق الرازي هنا بين رجل وامرأة، لكن البحوث الحديثة ترى أن القلق أشيع في النساء منه في الرجال.

كذلك نرى الرازي متفقاً مع ما ذهب إليه فلاسفة اليوجا الروحيون، من وجوب ترفع الإنسان، فلا تؤثر فيه الكلمة القاسية والنقد الجائر، دون أن يوجه اللوم لأحد. إنه يجب ألا يثور الإنسان حزناً بسبب الحماقات التي تصادفه في الحياة الاجتماعية وعليه أن يحولها إلى تثقيف لنفسه.

ومن أجل هذا نري أن الكرماني غير محق في معارضته للرازي هنا، فلا يسمى هذا طباً روحانياً بحال لأن الفكر واهم حث على عمارة الجسد وذلك منوط بالطب الجسماني[2].

نعم إن إصلاح الجسد مقدمة ووسيلة لإصلاح الروح فلا عوج في فكر الرازي.

---

(١) الطب الروحاني ٦٣.

(٢) الأقوال الذهبية ٨٥.

١٣ ـ الكلام في اللذة[١]
لأبي بكر زكريا الرازي:

إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذى عن حالته إلى حالته بتلك التي كان عليها، كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسه الحر. ثم عاد إلى مكانه ذلك فإنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى وتكون شدة التلذاذة بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده. وبهذا المعنى حدد الفلاسفة الطبيعيون اللذة فإن حد اللذة هو أنها رجوع إلى الطبيعة ولأن الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلا قليلا في زمان طويل ثم حدث لحقبة رجوع الى الطبيعة دفعة في زمان قصير في مثل هذه الحال يفوتنا الحس بالمؤذي ويتضاعف بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة فنسمي هذه الحال لذة ويظن بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها ويتصورها مفردة خالصة من الأذى. ليست الحال ـ على الحقيقة ـ كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذة بتة إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة، فإنه بمقدار أذى الجوع والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبلغ من عذابه من إكراهه على تناولها بعد أن كانا ألذ الأشياء عنده وأحبها إليه وكذلك الحال في سائر الملاذ فإن هذا الحد بالجملة لازم لها ومحتو عليها، إلا أن منها ما تحتاج في تبيين ذلك منه إلى كلام أدق وألطف وأطول من هذا. وأكثر المائلين إلى اللذة المنقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلا

---

(١) من كتاب الطب الروحاني نشرة ب ـ كـراوس مصر ١٩٣٦ص ٢٦ ـ ٣٨.

الحالة الأولى أعني التي من مبدأ انقضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى، ومن أجل ذلك أحبوها وتمنوا ألا يخلو في حال منها ولم يعلموا أن ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تعرف إلا بعد تقدم الأولى لها».

١٤ ـ نقد الكرماني لكلام الرازي في اللذة[١]:

ويقول الكرماني في نقده لكلام الرازي: «قوله في هذا الفصل من اللذة أنها ليست شيئاً سوى العودة إلى الحالة الأولى قول موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة حتى الحالة الأولى التي عاد إليها المتأذي حر الشمس وكون الكائن في تلك الحالة الذي هو المستكن في الموضع الكنين الذي لم يلق حر الشمس وأحلى ما يجده الذي مسّه حر الشمس وعاد إليها من اللذة فإن من المعلوم أن الذي لم يلق حر الشمس ولا يجد الأذى لا يحن إلى الظل ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذه المتأذي بالحر وإذا كان ذلك كذلك، فقد ظهر كون ما قاله أن اللذة هي تلك الحالة الأولى محالاً ثم أوجب بقوله ما قاله أن اللذة لا توجد إلا بعد تقدم ما يكره وأنها تزول ولا تثبت وذلك أمر غير مستمر في كل اللذات، فمن اللذات ما هو سرمدي لا يزول ويوجد لا عن مكروه يتقدمه مثل لذات الأخرة الموعود بها في الجنة التي لا مكروه فيها ولا زوال لها.

والذي نقوله في اللذة إنما هي مصير الذات بما كان كمالاً لها أمراً كاملاً له الغنية وهي فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كمالها مفارقاً متغايراً كلذة التقاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة بكون ما كان كمالها غير

---

(١) انظر ص ٣٧ من رسائل فلسفية للرازي.

مفارقة ولا متغايرة كلذة النفس في تصوّر ما هو كمال لذاتها وبقاؤها على حالتها يكون ما فيه كمالها في ذاتها باقياً غير زائل».

١٥ ـ نبذة عن بعض مؤلفات الرازي :

كان للفيلسوف الطبيب «أبو بكر الرازي» دراسات طبية جليلة، وقد ألّف كتابه «الطب المنصوري» نسبة إلى الأمير الذي ألّف له هذا الكتاب، وهو منصور بن إسحق بن أحمد بن أسد حاكم الري في أواخر القرن الثالث الهجري. وقد اتبع الرازي هذا التأليف الأول بتأليف آخر بعنوان «الطب الروحاني»: وكأنما أراد أن يبيّن أنه في الكتاب الأخير هو يعنى بطب النفوس وعلاجها. ولهذا نجد في الطب الروحاني آثار كثيرة للملاحظة والتجربة والخبرة، التي استمدها الرازي، ولا شك من دراسة الطب[1].

ويتكون كتاب «الطب الروحاني» من عشرين فصلاً قصار؛ ويمكن الإلمام بفكرة عامة عن الكتاب بذكر بعض عناوين هذه الفصول:

فالفصل الأول مثلاً يتحدث عن «فضل العقل ومدحه»، والثاني عن «قمع الهوى وردعه وجملة من رأي أفلاطون»، والثالث يتحدث عن «ذكر عوارض النفس الردية»، والرابع عن «تعرف المرء عيوب نفسه الخ»، هذه المسائل الأخلاقية العملية. وقد أثار هذا الكتاب معارضة قوية في الدوائر العلمية، ومن ثم بدت أهميته في التراث العربي الإسلامي، فقد عارضه ابن اليمان (أو ابن التمار)، وتبادل مع الرازي ردوداً قوية. كما أثار الكتاب اعتراض ونقد حميد الدين الكرماني ـ الداعي الإسماعيلي المشهور، وقد انبرى الكرماني في

---

(١) الفلسفة والأخلاق، د. محمد كمال إبراهيم جعفر ص ٢٥٢، ٢٥٣.

كتابه «الأقوال الذهبية» للرد على الرازي في معظم الآراء التي نادى بها. ولم يقف تأثير الكتاب عند هذا الحد، فقد استمد منه بعض الكتاب المسيحيين من أمثال إيليا النصيبي ـ مطران النصيبيين.

١٦ ـ نقد الكرماني «الطب الروحاني» للرازي[١]:

يتلخّص نقد الكرماني للرازي في أن الأخير قد أخطأ في وصفه هذا الكتاب أسوة بكتابه «الطب المنصوري» مدعياً أن الكتابين متساويان من الناحية المنهجية والموضوعية، على حين أن الأمر على خلاف ذلك ـ باعتبار أن الطب يعتمد في معظم الأحيان على التجربة والملاحظة ـ وبذلك تكون معلوماته أقرب إلى الصدق والتيقن ـ وليس كذلك البحث الأخلاقي. ويعتقد أن الكرماني متحامل في هذا النقد ولم يكن يدرك المغزى الهام الذي ألّف كتاب الرازي في ضوئه، والذي نعتبره نحن ذا قيمة عظيمة من حيث أننا نرى بوضوح إدراك أمثال الرازي لهذه الحقيقة العلمية، وهي أن للنفوس أمراضاً يمكن علاجها تماماً كما تعالج أمراض البدن، وبذلك تكون فكرة العلاج النفسي قد راودت أذهان أمثال هؤلاء في مثل هذا العصر المبكّر. صحيح أن معظم مقترحات العلاج توجد في ميدان التصوّف، ولكن مما لا شك فيه أن ذيوع الأفكار الطبية الخاصة بأمراض البدن، وذيوع الأفكار الأخلاقية، واستعراض عيوب النفس مهّد تمهيداً قوياً لمثل هذا الاتجاه.

ومن النقاط الهامة والجيدة التي أثارها الكرماني في نقده لكتاب الرازي تلك النقطة التي تتصل بتطبيق المنهج حيث استبعد الكرماني أن يكون التحدث عن ذم الهوى وقمعه طباً روحانياً. ويحتاج تعليقنا على تلك النقطة إلى تفصيل ليس هذا بمجاله. والواقع أن هناك نقاطاً

---

(١) انظر الأقوال الذهبية للكرماني «بتصرف».

أخرى تضمنها كتاب الرازي لا يوافق الكرماني على اعتبارها داخلة في نطاق الطب الروحاني، كما نقد الكرماني فكرة أفلاطون ـ ومن رأى رأيه ـ في اعتبار النفوس منقسمة إلى ثلاثة أقسام على ما مر ذكره في القسم اليوناني بهذا الكتاب.

والكتاب بحق يصوّر بوضوح ثقافة الرازي المستمدة من كل ما وقع تحت يده، وبخاصة المصادر اليونانية، وتبرز شخصية أفلاطون وجالينوس في هذا الكتاب. ومن أهم ما يميِّز الرازي مذهبه المشهور في اللذة. وقد أشار إلى هذه الفكرة في كتابه الطب الروحاني، وله كتاب مستقل في هذا الموضوع، نقل إلينا ناصر خسرو مقتطفات قيمة منه، واتبعها بنقده اللاذع.

وقد أثبتنا بهذا الكتاب شيئاً من أقوال الرازي وفكرته عن اللذة، وأردفنا ذلك بنقد الكرماني لهذه الفكرة.

وتركنا للقارىء أن يكون حكمه الخاص.

وخلاصة رأي الرازي في اللذة أنها دفع للألم، والعودة إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج منها.

مصادر الكتاب

١ ـ الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، د. ابراهيم مدكور
٢ ـ الطب الروحاني للرازي
٣ ـ دراسات في الفلسفة الاسلامية، د. عبداللطيف محمد العبد.
٤ ـ بدء الساعة للرازي
٥ ـ السر في الصنعة للرازي
٦ ـ الخياط ، الانتصار
٧ ـ تلبيس ابليس لابن الجوزي
٨ ـ فضائح الباطنية
٩ ـ الفرق بين الفرق للبغدادي
١٠ ـ الفهرست لابن النديم
١١ ـ عيون الأنبياء
١٢ ـ الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة
١٣ ـ الفارابي الثمرة المرضية
١٤ ـ أحمد أمين صحفي الإسلام
١٥ ـ الأغاني للأصفهاني
١٦ ـ مقدمة ابن خلدون
١٧ ـ الفصل لابن حزم

١٨ ـ يتبرج الانتصار (مقدمة)
١٩ ـ وفيات الأعيان لابن خلكان
٢٠ ـ المرتضى المنية والأمل
٢١ ـ معاهد التنصيص
٢٢ ـ السيرة الفلسفية للرازي
٢٣ ـ رسالة البيروني
٢٤ ـ الكرماني الأقوال الذهبية من مخطوطة مجموعة الحمداني
٢٥ ـ أعلام النبوة لأبي حاتم
٢٦ ـ فرق الشيعة لابن الجوزي
٢٧ ـ ابن أبي أصيبعة عيون
٢٨ ـ القفطي
٢٩ ـ ابن رشد، كتاب الطبيعة «الترجمة اللاتينية».
٣٠ ـ رسائل الكندي الفلسفية
٣١ ـ مقالات الإسلاميين للأشعري
٣٢ ـ نهاية الأقلام للشهرستاني
٣٣ ـ تحصيل السعادة للفارابي
٣٤ ـ ابن سينا ـ تسع رسائل في الحكمة
٣٥ ـ الإشارات لابن سينا
٣٦ ـ تهافت التهافت لابن رشد
٣٧ ـ ابن رشد، مناهج الأدلة
٣٨ ـ الباقلاني التمهيد
٣٩ ـ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد
٤٠ ـ الغزالي تهافت الفلاسفة

٤١ ـ الغزالي المنقذ من الضلال
٤٢ ـ رسائل إخوان الصفا
٤٣ ـ الغزالي فضائح الباطنية
٤٤ ـ اسرائيل ولفنسون موسى بن ميمون
٤٥ ـ مجلة العروة الوثقى
٤٦ ـ بحث للدكتور عثمان أمين
٤٧ ـ جورجي زيدان مشاهير الشرق
٤٨ ـ محمد عبده الإسلام والنصرانية
٤٩ ـ محمد عبده رسالة التوحيد
٥٠ ـ د. زكريا محمد كمال جعفر، من التراث الصوفي
٥١ ـ د. محمد كمال جعفر، من التراث الصوفي.
٥٢ ـ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام
٥٣ ـ الحاوي
٥٤ ـ بدء الساعة
٥٥ ـ الأقوال الذهبية للكرماني
٥٦ ـ السيرة الفلسفية
٥٧ ـ الطب الروحاني لابن الجوزي
٥٨ ـ الرسالة القشيرية
٥٩ ـ رسائل الفلسفة بنظرة علمية
٦٠ ـ منافع الأغذية
٦١ ـ الفلسفة والأخلاق، د. محمد كمال ابراهيم جعفر
٦٢ ـ الطب المنصوري لأبي بكر الرازي

المصادر الأجنبية

1 - Crussell Problems of philosophy
2 - Deboer, Geschichte der philosphie in Islam
3 - P. Kraus, Beitrage Zurlslemichen Ketzerges chichte.
4 - Hamdani the Hits of the Ismaili D'ausat.
5 - Krauset, Riuista.
6 - Ibid.
7 - Massiynon, K.H.R. 1920, of Encgc de l'Islam Raz.
8 - Krauset Pines Encgc, det I'slam F, asc.
9 - M, Horten, Pie philos, sgs.
10 - Spittazar Gesch. Abu'l Hassan al-ashari.
11 - Kraus, Rinista.
12 - Renan Auerroes
13 - Aristotle, De Somno
14 - Zellen die philos, der Gnechen
15 - La Bibiothe que naliondle Paris 1889.
16 - Aristotela diuination
17 - Aristotela Iraite des Reuses.
18 - Aristotela Ladiainalion
19 - Al Kindi Pie Pie philos, Abb.
20 - Mainonide, Guide
21 - Maharnmad Abdo dams, Encyc. - del Islam.
22 - Brochard Etodes de philosophie oncienne et noderne.
23 - Spinoza Iraite Ihcologico Politique.
24 - Gddziher Djanal al Din dans Encgc del'Istatan.

فهرس الكتاب